山海經新探

四川省社会科学院出版社

《山海经》新探

中国《山海经》学术讨论会编辑

首都师范大学图书馆
21063043

四川省社会科学院出版社
一九八六·一·成都

1063043

书名题签：张秀熟
责任编辑：张　力
封面设计：曹辉禄

《山海经》新探

中国《山海经》学术讨论会编辑	四川省社会科学院出版社出版
四川省新华书店发行	成都前进印刷厂印刷
开本：850×1168毫米 1/32	印张：11.625 字数：299千
1986年1月第1版成都第1次印刷	印数：1—11,500册
书号：11316·23	定价：2.40元

[illegible]

前　言

本书是中国《山海经》学术讨论会的论文集。

中国《山海经》学术讨论会是根据四川省政协主席杨超同志的提议，由四川省社会科学院历史研究所、文学研究所、哲学研究所和中国科学院成都分院自然辩证法研究室、四川省民族研究所、四川大学历史系联合举办，于一九八三年十二月十日至十四日在成都市召开的。来自国内十个省市的历史学、地理学、考古学、民族学、文学、文字学、哲学、宗教学、医学、物理学、自然辩证法以及古籍研究和出版等各个学科的六十多位专家、学者出席了会议，从社会科学和自然科学的若干方面，对《山海经》这部中国古代的珍贵典籍进行了综合性的研究和探讨。会议主要讨论了《山海经》的性质、作者及成书年代、地理、民族、科技以及宗教与神话诸问题，并对中国上古史研究中所涉及的一些理论问题交换了意见。与会同志坚持以马列主义、毛泽东思想为指导，本着“百家争鸣”的精神，各抒己见，提出了不少新颖的论点，交流了许多有价值的成果，在一定程度上反映了当前国内《山海经》研究所达到的新水平。

《山海经》是中国古代一部综合性的百科全书，内容广博宏富，涉及到上古时代的社会状况和自然现象的若干方面。历代都有学者对此书进行过研究，但全国性的《山海经》学术讨论会，自此书问世二千余年来，这还是第一次，而以社会科学和自然科学相结合从多学科的角度对此书进行综合性的全面的研究和探

讨，至今也还少有。这次讨论会不仅在《山海经》研究领域中从规模和方法论上取得了突破，开辟了新的路子和前景，而且必将对我国上古历史的进一步深入研究起到促进作用，以推动我国古籍的研究和整理工作，丰富我国社会主义精神文明建设的内容。

本书所收各篇论文，均从不同角度对《山海经》及其所反映的中国古史诸问题进行了探索，对于研究和了解我国上古的社会和自然状况均有参考意义。

本书体例，大致依照地理、民族、神话、科技、综论的顺序进行编排，注文则采取夹注和尾注两种方法。

本书根据中国《山海经》学术讨论会的决定，委托原会议秘书组属稿，由徐南洲、段渝、李远国等三位同志负责编辑工作。从会议召开直到本书成书，杨超同志自始至终都给予了极大关注和热情支持，并就许多问题提出了指导性的意见。

由于我们水平有限，编辑工作中的疏漏之处在所难免，敬请各位作者和广大读者批评指正。

编　者

一九八四年九月一日

目　录

前　言

《山海经》及其相关的几个问题(代序)……………………杨　超　1
《五藏山经》的地域范围提要…………………………谭其骧　13
《山海经》昆仑之丘应即青藏高原巴颜喀拉山………邓少琴　15
《五藏山经·中次九经》地理考释……………………温少峰　26
试论招摇山的地理位置
——兼及柤阳山……………………………………徐南洲　44
《山海经》西南之黑水即金沙江考
——兼论赤水实指今之雅砻江与盘江……………张国光　59
《海经》新探……………………………………………何幼琦　73
《山海经》和“黄帝”……………………徐中舒　唐嘉弘　93
“氐羌乞姓”证…………………………………………温少峰　102
从《山海经》窥索苗族族源……………………………翁家烈　109
《山海经》：四方民俗文化的交汇
——兼论《山海经》由东方早期方士整理而成…肖　兵　125

《山海经》中的瓯、闽民族……………………………何光岳 138
从《山海经》看古代民族的崇拜、信仰及其遗俗
………………………………………………………陈天俊 156
鲧罪辨
——兼论《山海经》与古代部族战争的关系……叶幼明 171
试论《山海经》中的鬼族
——兼及蜀族的起源……………………………李远国 185
《山海经》中所见祝融考……………………………段 渝 203
《山海经》所见马图腾及其与匈奴先族的关系………李盛铨 217
《山海经》"盖古之巫书"试探…………………………袁 珂 231
《山海经》——一部中国上古的科技史书……………徐南洲 241
《山海经》记载的药物、疾病和巫医
——兼论《山海经》的著作时代…………………赵璞珊 264
论我国原始宗教与巫术科学的特点
——吕子方先生《读〈山海经〉杂记》的启示……唐明邦 277
十个太阳和十二个月亮传说的由来……………………张明华 294
烛龙和北极光…………………………………………张明华 308
试论《山海经》的成书年代与其资料来源……………任乃强 315
《山海经》与上古典籍之互证…………………………赵庄愚 337
陶渊明与《山海经》……………………………………龙 晦 346
《山海经》试注（选）…………………………………王红旗 355

《山海经》及其相关的几个问题

——代　序——

杨　超

1981年，在成都召开了“吕子方教授中国古代科学技术史遗著学术讨论会”。［注］那次会议，对四川地区整理古籍、研究上古史起到了促进作用。会上，我们建议在三年内，分别在四川、湖北、湖南等地举行三部“经书”（《山海经》《易经》《道德经》）的学术讨论会。这个建议得到与会同志的热烈响应。

1983年12月，《山海经》学术讨论会在成都召开，全国十个省、市、自治区的60多名专家学者专门前来参加讨论，他们有研究地理、历史、哲学、天文、医药、考古、文字、民族、宗教、物理、化学、信息、神话等十几种学科的同志，大家从不同角度来探讨《山海经》，不论老、中、青，都能畅所欲言，各抒己见，不拘一格，百家争鸣，团结互助，取长补短，共同提高。自然科学者与社会科学者紧密结合起来，这样广泛地、深入地研究一门学科，是很有特色的，它对深入研究三“经”乃至学术界研究古籍的学风，都有一定的影响。

本文准备就研究《山海经》及其有关的几个问题谈几点意见，就教于专家学者和读者们。

研究《山海经》等古籍要古为今用

整理古籍、研究上古史要贯彻“双百”“两用”方针，不是厚古薄今，而是古为今用。

我们倡议的讨论三“经”的学术活动，是贯彻陈云同志所提倡的整理古籍的一个组成部分。

整理古籍、研究上古史，是为了继承我国优秀的历史遗产和文化传统，并不是象诸葛亮所讽笑的“腐儒”那样，“皓首穷经”而不懂政策，我们要深谙大局形势，与“腐儒”治经根本不同。整理古籍也要注意勘误，修定错简，注释疑难，使之能为建设社会主义精神文明服务。

有人说百科全书、系统理论都是“舶来品”，我看不一定对。诚然，从现代科学的意义上来说，系统工程是“舶来品”，百科全书在西方是文艺复兴时期的产物。但就中国本身而言，早就有中国式的百科全书和中国式的系统理论。《孙子兵法》，我看就是称誉世界的系统理论。《道德经》的理论也不是支离破碎的，它既是哲学思想，也可用于军事、政治和战略、策略等方面，有它完整的一套，其理论是有系统性的。《山海经》可以说是上古时代的一部百科全书。其实，春秋战国时代的诸子百家的著作，不少可以称为百科全书，例如，《吕览》、《韩非子》、《管子》以及汉代的《淮南子》等等，内容都很广泛，不单是某一门学科的著作。从我国古籍中吸取营养，是我们这一代人(包括老、中、青)很重要的历史任务。当然，我们在吸收的同时也有批判的任务。“以古为镜，可以见兴替”。我们坚持古为今用，是为了在建设物质文明的同时，进一步加强以共产主义思想为核心的精神文明的建设。

批判地继承 就是要用辩证唯物主义和历史唯物主义去分析、整理古籍。要有实事求是的态度，严格的科学精神，注意发挥所有专家学者的特长。刘子华先生四十多年前便运用《周易》里的八卦理论，推测出一颗新的行星。他是吸取了《易经》的长处，不是故弄玄虚地说理，而是运用现代数学进行推理，其不足的是对天体观测不够。有人对他的成果持不同意见，共同探讨是好事，但究竟谁是谁非，将来才能作结论。据说，有个天文台也有人把研究天体同研究《易经》结合起来，也许是有益的。

有的同志提出了“原始思维”这个命题，我认为很好。研究上古史，研究原始社会，只能从当时的环境、时间、空间去考虑问题，也就是从当时的时代背景去考虑问题。有同志从古代河南产象而推测当时的气候与现在大不相同。这个理论思维是符合当时实际的。过去我在延安听说当地明朝时候还产竹子，只相隔几百年，气候却变化这么大。现在经过科学考察，发现南极洲有煤、石油和许多矿藏，说明在亿万年前南极洲也有热带森林，今天成了冰寒地带，是受宇宙间更大天体的影响，使地轴发生了变化的缘故。研究《山海经》要探索上古社会的情况从而研究出当时的思维特点，这就是从当时的“实事”中求当时之“是”。实事求是这个优良作风，我们也要贯彻到研究《山海经》及其它古籍中去。

《山海经》的写作目的和时代

过去，很少有人对《山海经》作过全面系统地研究。近些年来袁珂同志从神话角度研究过。《山海经》不是伪书，确是先秦的古籍，而且不是出自一人一时一地之作。过去说系禹、益所作，无非是说此书很古老。书的内容尽管后世也有过修改增删，流传中

也难免有错漏讹误，然而就其全书而言，经过二、三千年实践证明，这一本书很少有篡改的事，我以为应该当作信史来对待。先秦古籍中保留原始资料最多的，恐怕没有能超过《山海经》的。

《山海经》的成书，有人说出在文字形成以后，“古之巫书也”。我同意此说。但从书的内容看，很多是反映文字形成以前的事。我国的文字形成有几千年历史，甲骨文、钟鼎文以前还有无其他文字？陶器上的刻画和岩壁上发现的图象、符号，同《山海经》有无关系，都值得研究。作者是“巫”，但上古时代的巫与后来民间专门从事迷信鬼神活动的巫婆、巫师有本质的区别。上古的巫是知识分子，有的是当时的高级知识分子，他们博学多能，掌握着当时比较全面的知识技能。他们之中有的是氏族部落的领袖人物，有的是辅助人员。他们的记载一般都是出于生产和生活的实际需要，所以一般是纪实的，比较可靠。因为那些记载是要经过生产和生活实践的检验的。如果是凭空捏造，既不能取信于当时的先民，更不能传之于后世。即使其中夹杂着从现在看来是浓厚的神话色彩，也是当时原始先民的低下的认识水平的反映。而不是为了欺骗别人编造的谎言，因为那时还不是人剥削人、人压迫人的时代。

《韩非子·五蠹篇》说：“上古竞于道德，中古逐于智谋，当今争于气力。”这种表述当然不科学，是错误的。不能要求韩非有唯物史观。但是可以看出韩非子认为人类社会是发展变化的，他把古代分成三个阶段。按他的说法来看《山海经》，书的内容应该是“上古”的。《山海经》之可贵，便在于它很少掺进春秋战国时代的政治、伦理思想。只有《大荒海内经》描写凤鸟时，提出了德、顺、仁、义、天下和。后来《南次三经》又重复提出“德”、“仁”、“义”，去掉了“顺”字，加了“礼”和“信”，“天下和”改为“天下安宁”。这两处可能是衍文，为后人所附会的。《山经》和《海经》主要讲人与自然界的关系，又首先是讲自然

界本身，《荒经》包括《大荒海内经》有不少涉及人与人之间的关系，但是从经文中看来，那个时候氏族部落的领袖人物与奴隶主这两重身份，还没有明显地分离出来。《尚书》中谈及人与人之间的关系，有些也是如此。《古诗源》的《击壤歌》：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉！”这些是后人的追述、描写这个历史阶段是“无为而治”的理想境界。这可能有记实的成份。这个历史阶段以后，才正式进入阶级社会的。

我倾向于说《山海经》的成书是整个国家处于大一统的时期，我国夏、商时代即出现过民族大融合或者说大一统的局面。至少是文化上的统一和融合。现在不仅我国北方，而且在南方也发现商代的文物，绝不是偶然现象。夏、商之时阶级分化还不太严格，尤其是夏代。类似希腊、罗马那样典型的大奴隶制，中国是否存在过，我没有研究。从文献看，黄帝与蚩尤之战开始就有民族融合了。部落之间的战争当然不可能是具有现代概念的所谓正义与非正义的区别。《山海经》成书虽较晚，却很古朴，它象孔子所说是“述而不作，信而好古。”其中记载的战争，便属于原始氏族部落之间的争斗，为阶级社会以前的纪实之作。

许多同志都认为《山海经》成书于战国时代，但它主要是记载人与自然界的关系，与春秋战国时期诸子百家的作品差别较大。所以书中属于后人附会掺入的文字便容易察觉出来。例如《海外南经》的开头一段说：“地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁。神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。”这些话《淮南子》、《列子》都讲过，有些连文字都相同，按其语法、思想内涵看来，大约是战国时代流行的一种天体观。显然不是《山海经》的原文。“太岁”一辞也是战国时才开始出现的。此外，《山经》中有些用动物作灾异贞祥的工具，所反映出来的“放逐之士”，劳民伤财的土功（土木工程）之类等，也多是后人附会之辞，不是原文。如是

原文，便说明《山经》晚于《海经》和《荒经》。

《山海经》是集体编述而成的。全书虽只有三万多字，但在上古时代却是大部头书了。它的内容涉及非常广泛，这在民间是无力完成的，即使一个氏族部落的领导集团也只能编成其中的一部分，因为有地域和时间的限制，一个部落不可能了解到各地的情况。可以设想，经文中的各篇，各章起初可能是各地氏族部落的“族谱”之类，记载着本氏族部落所在的山川河流、物产、习俗，特别是本氏族供奉的神灵、祖先以及应该代代相传的重大事件。以后随着民族的融合，各氏族部落少量的记载逐渐合并而成为文字较多的资料。也可能各氏族部落是用图画、符号表示的。但是最后成书则应该是大一统的国家出现以后的事，而且可能有个大的中央集团，例如巫师集团，从各地搜集资料，然后编述而成。甲骨文的贞人集团，《吕览》、《淮南》的门客写作班子，就是古代搞集体写作的例证。《山海经》显然经过刘向、刘歆父子整理过，以后郭璞等人作过注解，清人注家更多些。秦始皇焚书为什么没有焚掉《山海经》，不能说与这部书有一定实用价值无关。秦始皇焚书是有限的，方技之类不焚，依我看远远不及汉武帝罢黜百家独尊儒术时焚的书多。

《山海经》的写作目的，首先可能与祭祀有关。我们小时候看见各县都有自己县的城隍庙，各乡各村有自己的土地庙。但是古代的天子则要祭祀四方之神灵，全国各地的山川河流、神祉祭礼等等都要求了解。其次可能与大一统国家的社会生活、生产有密切关系。这可能是《山海经》不但未被焚毁，反而比较完整保存至今的原因。

《山海经》的性质和内容

从《山海经》而言，书的内容和成书时代是两个不同的概念，

不能混为一谈。《山海经》成书虽较晚，多数同志都以为在战国时代，但内容却涉及许多原始社会末期和阶级社会初期的事，其中很少有春秋战国时代的政治、经济和文化思想，当然不是纤尘不染。

《山海经》是一部难得的上古时代的百科全书，按我们中国过去的说法就是类书。在研究中，有的同志强调它的历史价值，有的强调它是重要的历史地理著作，有的认为是古之巫书，见仁见智，各人角度不一。书的性质决定于内容。这部书应该说是以地理为纲，地理中大致可分为自然地理与人文地理，所以顾名思义叫做《山海经》。整个内容涉及十分广泛，诸如天文、历法、地理、气象、动物、植物、矿产、医药、地质、水利、考古，人类学、海洋学和科技史等等，基本上是一部自然科学的百科全书。当然这部书绝不仅仅涉及自然科学范围，尤其是上古时代人们对自然界与人类社会这两大范畴没有严格地区分。谈到自然界的事物总离不开神话、原始宗教以及氏族部落的历史和民俗等方面。这一点和西欧古代的自然哲学类似，我国上古的巫、医、史、哲集于一身；而原始宗教、艺术、神话则又同源。《大荒经》包括《大荒海内经》在内，所谈的帝王世系总是与事物的创造发明分不开。例如帝俊的后人番禺发明舟，吉光发明车，晏龙发明琴瑟，义均是最早的锻工。炎帝的后代也有许多发明家，如鼓延发明钟，并且还作乐曲；噎鸣则发现十二年为一周天。少昊的后人般创制弓矢，等等，不仅记述了这些科学家的名字，而且记载了他们各自是属于那支氏族部落的。可以说上古的许多所谓“帝王”，其所以能著名于后世，不是因为他们的政治威力，而主要是由于他们在生产、生活上有过重大的发明创造。当时人们所关注的是人与自然界的斗争，因为人压迫人，人剥削人的阶级社会这时还没有出现。由此可以窥见《山海经》所反映的时代之古远，也说明这是一部上古的科学技术史。

除记载有器物的发明创造以外，这部书特别是《山经》和《海内东经》在我国地理学史上具有很高的价值，前人已作过论述，不准备详谈了。在天文、历法史上的地位，吕子方教授在他的《读〈山海经〉杂记》一文中作了很高评价，认为书中保留了我国历法制定前的重要原始资料。如一年十二个月以及十天为一旬等等，此书也是记载最早的。我看，寿麻人"正立无景"就是古代先民对太阳运行规律的探索。"烛龙"、"烛阴"之说，是用神话的形式描述了南北极的极地现象。气象学上也有许多资料，如象说将旱神"女魃"安置在赤水一带，雨神"应龙"则"去南方处之"等等，正确地记述了我国古代南方易涝，北方易旱的气候特点。医药学方面，共举出药物135种之多，据书中说的这些药物所治疗的疾病看，《山海经》这部书比殷墟甲骨文中记载的医学要晚，但是早于《黄帝内经》和《五十二病方》这些医学典籍，在医学医药史上是一个不可缺少的环节。生物学，据有的同志统计，书中记载动、植物共435种之多。可以当作我国古代的一幅生物分布图表来看待。还有矿物，大约记有十二类九十二种，其中有金、银、铜、铁、锡，特别是玉和石分类非常详尽。有的同志认为，书中还有石油、天然气的记述，这有进一步研究的必要。工程技术方面则有治理洪水的记载，从共工、相柳、鲧、直到禹，这一系列的古代水利专家的情况都有记述，可以看出上古治水工程的发展梗概。这方面我下面还要专门谈一谈。其他，如人类学方面，现在正在探索的"野人"，书中也可见其端倪，如象"赣巨人"大约即属于此类。所以，称这是一部古代科学史，应该说根据是充分的。

《山海经》各篇成书的时间，我赞成说《大荒海内经》最早，它与四篇《大荒经》在方位的排列上是东、南、西、北，同《海经》、《山经》的南、西、北、东不同。全书各篇都讲地理，《五藏山经》的地理范围是华夏之地，《海经》的地域要广

泛些，四篇《荒经》则更广泛，但《荒经》的中心地带《大荒海内经》则仍多在华夏的范围。《大荒海内经》的九丘是否与最早的九州之说有关，值得研究。这篇内容包括很广，但文字最粗略，应该是最早的一篇。相反，《中山经》范围不大而记述特别详尽，实为全书最后写成的一篇。《大荒海内经》不但写四方的国家氏族，还写帝王世系，写事物的发明创造，这些特殊的东西是《山经》、《海经》所没有的。但这一篇和其它各篇一样，仍然没有反映春秋战国时代的政治、经济和哲学思想，不象《韩非子》、《列子》等诸子之书。《列子》是杂家，其中记的很零乱，甚至连杂技表演也谈到了。该书的《说符篇》讲当时有人能耍七支剑，"五剑常在空中"，两手还各执一支。与现在的杂技表演相比似乎不仅不差，还可以说更有其高明之处。《韩非子·五蠹篇》说"今人有五子不多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍赏累罚而不免于乱。"韩非子可算是最早的人口学家，反映当时人口数量与生产力之间已开始发生矛盾，这样的一些社会思想等内容当然不是《山海经》所能记述的。

过去研究上古史，有的颇轻视传说，我以为是不对的。古籍中所说的"茹毛饮血"，"穴居野处"，"只知其母，不知其父"以及"有巢氏"、"燧人氏"、"伏牺氏"、"神农氏"等等，实际上都是上古先民同大自然作斗争在不同历史阶段的描述和称呼，这些口耳相传保留下来的记载，大体上是与社会发展规律相吻合的。而且这些说法常常是与观察了当时某些后进民族的实况而得出来的，是有事实依据的。中国是个多民族的国家，许多民族不断地在逐渐融合，但是过去任何时候总有些民族比较后进些。例如解放前后云南地区和四川盐源一带就还有母系民族存在。

我们建议对先秦的文献、神话传说等等各方面的资料，都分

门别类地纂集起来，编成一部先秦的百科全书，有组织、有计划地进行研究。这对于上古史的研究必将起到更大的促进作用。先秦有五百多年文明昌盛的时期，当时的科技、文化思想多是世界最先进的水平，很有研究价值。资本主义的文化发达时期，也不过五百来年。我们社会主义社会也将有一个文明昌盛、科技发达，超过资本主义社会的时期。

对有争议的几个问题的看法

在研究《山海经》中，对若干问题有争论，这是正常的。现在，我谈谈对几个问题的看法。

《山经》各篇开头所称的"某山之首"的"首"字，我认为是道路之"道"。先民往来多从山脊上走的说法很有道理，但不能一例看待；也不能说"首"就完全无"开始"的涵义。

《山海经》，我以为应当视为信史，这是多少年来若干事实所证实了的。但有些东西还有待进一步弄清楚。例如中国上古先民是否首先发现美洲大陆，不能肯定，也不能完全否定，都要有进一步的证据。

"夸父逐日"，我赞成这样的说法：夸父是以木棒测日影，书中已经指明他是"欲追日影"。夸父应该是一位古代的科学家。有同志说夸父是盗火，同西方的普罗米修斯联系起来，这可以备一说。我以为还是依我国自己的文献资料最为切当。寿麻正立无影，也是一个有关天文的记载，寿麻不知究竟指何处，缺乏实际的考证，这与夸父追日有无关系，有待研究。

"积石之山"，我赞成积石是为了治水，用小石块或者鹅卵石垒成堤坝，后来用竹笼装小石头，名叫榪槎。这种石坝与用土木筑成的堤坝是有区别的。中江县的簑衣坝，分为睡石、枕石两种。睡石就是与水流成直角的，枕石则与水流平行，如此一层层

堆砌起来，就成了一个自然的滚水坝，其所以要如此摆法，无非是为了定水位。这个堤坝不过两公尺左右高，水也能从小石缝里漏出去一些，并不是十分严密，但是水位大体上仍与坝齐高，差别不多。我们曾在简阳的苗苗石总结过这种治水的辩证法，就是："以坝蓄水，以水护坝"。后来，搞水利工程，我们主张搞小型的，而且不需要专门花很大力气处理或修筑坝基，直接利用天然的沙洲就可以了，这就是根据簑衣坝和苗苗坝的经验，古代早有的办法。因为堤坝下面有些小石头缝隙，不碍大事，日子长了，那些缝隙里逐渐长出了一些有机物质，这些沉积物可以起到堵水的作用。

治水是长期的事，中国治水的经验也是几千年来逐渐积累起来的。禹有功劳，鲧也有功劳，鲧以前如共工也治过水，他们各人都有所成就。禹治水也不完全是疏导。关于上古时代洪水的成因，恐怕当时不是属于小冰河期，而是大西洋期，是冰川、雪山融化引起洪水泛滥。

《山海经》所说的黑水，有同志认为即今之金沙江，并说上古的金沙江是经剑川盆地流入现在的元江，然后经越南入南海的。现在金沙江是改道以后的江流。横断山脉诸水，除金沙江外，据说大渡河也是改了道的，古代是南流的。究竟是何时改道的，我未作过研究。我看地质年代恐怕还要早得多吧！黑水南流改道恐怕是猿人时代漫长历史演变过程的事，故此议尚待进一步探索。但我发现横断山脉东部地方有些地区是亚热带气候，令人奇怪的是泸定比石棉县的地势高些，但泸定峡谷里热带植物很多，如仙人掌、霸王鞭之类，而石棉地区却没有这种植物。大渡河水之所以不再南流而朝东流，可能与印度板块的俯冲有关，它不但将喜玛拉雅山尤其是珠穆朗玛峰上推，使雅鲁藏布江由西往东流，在藏南又从东向西流，形成了一个大的U字形。而且在四川的大渡河河谷旁边突出了一座山，名叫贡嘎山，高七千五百多公

尺。四川西部这一带高原的地势有不少奇特的处所，如象盐源县的水系，先从东北流往西南，然后又流向西北，再流向东北，绕一个大圈才流入雅砻江，甚至是成为一个草写的“の”字形。这一带即横断山脉的东部和中部，地质变化很复杂。如西昌一带塌方现象很多，到处呈现扇面形的地貌。所以说古代的金沙江改道，是完全可能的事。但恐不一定是《山海经》中黑水改道的记载吧！

《山海经》的研究，从全国来说有了个好的开始，越来越引起学术界的重视了。但是许多问题还有待深入，建议各地专家学者们从各个角度对全书再加以剖析，然后再综合起来，使这项研究取得更加丰硕的成果。

注： 吕子方（1895—1964），四川巴县人。生前为四川大学教授。他致力于中国古代科技方面的研究，由于他熟读经史，博览群书，治学严谨，所以在中国古代科技史的研究和写作方面富有创见，有突出的成就，原中国科学院成都分院自然辩证法研究室吕子方遗著整理研究组将其遗著编成《中国科学技术史论文集》，已由四川人民出版社分成上、下两集出版。——编者

《五藏山经》的地域范围提要

谭其骧

《五藏山经》在《山海经》全书各部分中最为平实雅正，尽管免不了杂有一些传闻、神话，基本上是一部反映当时真实知识的地理书。但是，由于书中所载山川大部分不见于汉晋以来记载，难以指实其地理位置，所以《山经》的地域范围有多大，它的四方极远处各达到了什么地方，是一个长期以来古今中外学者都没有能够予以解决的问题。

《山经》一共二十六篇，其中七篇有半数以上的山有确址可指。本文先以此七篇为据，研究《山经》记载中的方向和里距的可信程度。结论是：

1．一山与一山之间的方向，完全正确和完全错误的都不多，多数都是稍有偏离。

2．就整经（篇）而言，所载方向一般都基本正确，或稍有偏离，错误的只是个别例外。

3．各山之间的里距一般都不正确，或大于、或小于实际距离；各经末尾所载全经总里距，一般都大于实距，有时可达七、八倍至十几倍，小于实距的是个别例外。

4．晋南、陕中、豫西地区记述得最详细最正确，经文里距与实距相差一般不到二倍；离开这个地区越远，就越不正确。

在此基础上，按《山经》原次序逐篇考定其边远山川所达到

的地域。结论是：

南山经　东起今浙江舟山群岛，西抵湖南西部，南抵广东南海。不包括今广西、贵州、云南等省、广东西南部高雷一带和海南岛。

西山经　北抵今宁夏盐池西北、陕西榆林东北一线，西南抵甘肃鸟鼠山、青海青海湖，西北可能到达新疆的东南角，不包括罗布泊以西以北。

北山经　西起今内蒙腾格里沙漠，东抵河北中部《山经》河水下游，北抵内蒙阴山以北，北纬43°迤北一线。

东山经　东抵今山东成山角，北起莱州湾，南抵安徽濉河。

中山经　西南到达四川盆地的西北边缘。

然后将《山经》和《禹贡》二书的地域进行比较，结论是：《山经》地域比《禹贡》地域大得多。只有东方二书基本相同，都是东至于海；西方《山经》要超出《禹贡》范围经度约四度，南方、北方《山经》都要比《禹贡》扩展纬度约四度。

接着又根据《山经》的地域范围，推论《山经》的写作时地：

1. 肯定顾颉刚的《山经》作者为周秦河汉间人说，否定蒙文通、袁珂的《山经》系楚人作品说。

2. 否定顾颉刚的《山经》时代早于《禹贡》说，断定《山经》成书应在《禹贡》之后。

3. 《山经》的具体写作时代，应在秦始皇统一六国之后，正在对南越用兵而尚未完全征服的时候。

最后又指出《山经》的地域虽然比《禹贡》大，但比现今中国的版图小得多。四边都到不了现今的国界，当然不可能象吴承志所说那样超越国界到达了朝鲜、日本、苏联、蒙古、阿富汗等邻国，更不可能象维宁（Edward Vining）所说那样到达了北美洲、中美洲。

《山海经》昆仑之丘应即青藏高原巴颜喀拉山

邓 少 琴

一、源出昆仑四水及弱水之耙梳

古代传述昆仑之丘，必联述四水，以定其位置，故《山海经·西次三经》载：

> 昆仑之丘，是实惟帝（皇帝）之下都。……河水出焉，而南流东注于无达（山名）；赤水出焉，而东南流注于氾天之水；洋水出焉，而西南流注于丑涂之水；黑水出焉，而西流于大杅（山名）。

此为"五藏山经"之文，学者宗之。另有《海内西经》及《大荒南经》非刘秀领校秘书时所献，而为后出，兹一并加以引用，较为全面。《海内西经》载：

> 海内昆仑之虚（墟），在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。……赤水出东南隅，以行其东北，西南流注南海厌火（国名）东；河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山；洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民（国名）南。弱水、青水出西南隅以东，又北，又西南，过毕方鸟（国名）东。

羽民国"其为人长头，身生羽"（见《海外南经》）从浙江鄞县出土之铜戉花纹残片，有人戴羽冠之形，故此谓之为长头，身生

1063043

羽；且于海中双身船纹多见之。《淮南子·坠（地）形训》高诱注："勃海，大海也。"此述昆仑虚之四水，内容比较具体，新添弱水，青水，出西南隅（隅字衍文）以东，又北又西南过毕方鸟(国名)东，有其方位流向，不比前述四水围绕昆仑墟之隅，而此则将洋水、黑水同一方位，南入于海。又《淮南子·坠形训》就四水言之，其组合已起变化，有河水、赤水、洋水而无黑水，以"弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙，南至南海"。此所称之弱水是指今之额济纳河似出昆仑之虚，既北入流沙，而又南至南海，以此总括为四水谓为帝之神水，已非《西次三经》所述四水出于昆仑之隅，范围更有扩大。仅于河水之文尚存其旧。其言曰："河水出昆仑东北陬，贯渤海（应作勃海），入禹所导积石山。"流向所语比前者更详，此乃地理知识有所进步。河水今称黄河，以今言之，发源于青海省南境之星宿海，东流经今鄂陵湖及扎陵湖，应即《海内西经》所述"又入勃海，又出海外"，由西而北，入禹所导积石山，今之流向，与昔无殊。至所举出自穷石流入流沙，而又南至南海，如此徊环，似难言之。但云："南至南海"，是言其流向所终。此水既非出自昆仑之丘，以今言之，应如《新唐书·西域传》东女国所称之弱水所云：

（东女）以女为君，居康延川，崖险四繚，有弱水南流，缝革为船。

二、从来解释昆仑之丘别为两大学派

《山海经》全书，为我国综合性的自然、经济、地理典籍，出于南方之所纪述，以南西北东及中部定其方位，从传说的神话故事（限于古代表达语言所用词汇）故多以神话体例出之。正如《海外南经》所述："地之所载，六合（上下四方）之间，四海之内，……神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人（《说

文》：‘圣，通也。’）能通其道。”此于十八篇山经之外，又有后来增益的《海外四经》《海内四经》及以东南西北为次的《大荒四经》。知识而逐渐详备，皆源自《西次三经》所述的初民社会之民族部落，动植矿产，日月照临，四时代谢，农牧交加，生产跃进，文化知识随之扩大，医药科技，渐具规模，惟宗教信仰，尚停滞于神权社会，但亦逐渐有所摆脱，如《五藏山经》是最初宥于所在四方之神，祠而祀之；其次《海外四经》各就其所在之神，存而不祀；其次《海内四经》多详四方所在人物形象为主；再其次《大荒四经》则各就其氏族之起源及其创造发明，因而涉及日月行次，地理定点，人事代谢，科技日新。此乃中国南方所述初民社会之情态，比之《史记》所称《五帝本纪》单一性之内容，则为详备。但两者均以禹平洪水，分定九州，截然划定过去氏族社会，转入奴隶制社会是一致的。

1．《大荒四经》既于古代族属和地理给予定点，为后来了解地理位置，知其所在。继是而后，为以郡县所在以释之更趋明确。《汉书·地理志》所载最为具体。其于昆仑之丘，则云：

> 金城郡临羌县西北至塞外，有弱水，昆仑山祠。《后汉书·郡国志》金城郡条云：“临羌有昆仑山。”

按金城郡，在今甘肃兰州为其郡治。临羌县应即今称之三角城，而为青海省海晏之地。东北即邻祁连山系。至云弱水，此为《禹贡》雍州所载：“弱水既西”，又“导弱水至于合黎，余波入于流沙。”其上源为今之山州河与甘州河合后为黑河，即今称之额济纳河也。所称“昆仑山祠”适当其境。此与《淮南子·坠(地)形训》所称之弱水是一致的。其后《十六国春秋·前凉张骏传》载：

> 前凉张骏酒泉（甘肃肃州）太守马岌上言：“酒泉南山即昆仑之体，周穆王见西王母乐而忘归，即谓此山有石室玉堂。”……《禹贡》昆仑在临羌西，即此明矣。

又唐魏王李泰《括地记》亦谓：

昆仑山在肃州酒泉县西南八十里。

此见《史记正义》所引。迄于清代毕沅《山海经新校注》及郝懿行《山海经笺疏》等尤力主其说，成为最大学派。

2. 持与上述有异之说者，有东汉之郑玄（字康成），见其所注《尚书》引《河图》及《禹所受地说》云：

昆仑东南地方五千里，名曰神州。

按非如《水经注》所引："昆仑在西北，去嵩高五万里，地之中也"。郑又云：

三危山在鸟鼠西南，与岐山相连。

按岐应为岷字之讹。三危之山，应如唐代诗人李贺诗所谓"一方黑照三方紫，黄河冰合鱼龙死"之谣。唐代所称之"紫山"，而为通吐蕃必由之路。以今考之，自青海省会西宁而西，越黄河沿，经巴颜喀拉山口，又南至结古（玉树）而西。黄河在昆仑之北，玉树在昆仑之南，而滨通天河下游，越直门达而为金沙江，金沙江者即《山经》所称之黑水。《山经》所称昆仑之丘，惟今称之巴颜喀拉山足以当之。三危山既与岷山相接，尤足以定其位置。三危山者，即昆仑山之别称，《吕氏春秋》作"阮隃之阴"，《汉书》所谓黄帝使泠伦自大夏之西，昆仑之阴，取竹之解谷者也。《说文》："丘字从北从一（丠），中邦之居"。而非如旧说"汉武帝按古图书以之为在于阗也。"郦道元《水经注》则为骑墙之说，谓："三危山在敦煌南，与岷山相接，南带黑水。"由于错以敦煌之三危山以当《禹贡》"导黑水至于三危，入于南海"之三危，虽倾向郑玄之说，反扞隔难通也。

三、从黑水谈到洋水赤水及弱水青水所在方位

1. 黑水 《禹贡》："黑水西河为雍州"。又云"导黑水至于三危，入于南海。"以今揆之，《史记·仲尼弟子列传》谓："子夏居西河教授，为魏文侯师。"又《吴起列传》谓："魏武侯浮西河而下。"此之西河，言北自河曲县而南抵风陵渡为古代秦晋两国之分水界河。雍州，古九州之一，《周礼·职方》所称"正西雍州"是也。由河西向西以至秦陇之地，水之大者无过黑水，以山川地形，定州之域是则当时川流之最大者，无过今青海南部结古（玉树）下游之金沙江段，此乃古称雍州之西境也。《禹贡》又云："华阳黑水为梁州。"华阳即西岳华山之南，由此西向，仍以黑水为梁州之西境，雍梁二州紧相接壤，所称黑水仍应为今称之金沙江也。《禹贡》说："导于三危，入于南海。"三危即昆仑之别称，犹之唐古拉山又有当拉巅之称也。

2. 洋水 《山海经·西山首经》："汉水出焉而东流注于沔"。汉水即洋水之通称。又以漾水呼之。《淮南子·坠形训》："洋水昆仑西北陬，入于南海羽民之南。"高诱注："洋水经陇西氐道东至武都为汉，或作养也。"《水经注》引阚骃云："汉或为漾，漾水出昆仑西北隅至氐道重源显发而为漾水。"以今考之，所谓"重源显发"俾能上下相接，而与《山海经》出自昆仑之虚者，难以明确。此与黑水发源于昆仑之虚者如《荀子·子道篇》"江出岷山，其始也滥觞"。此以岷江为江水之正源，而非《山经》所称之黑水。黑水既为本文所指之金沙江，其在常璩《华阳国志·蜀志》所称之马湖江。迄于明季《徐霞客游记》始知古之昆仑为黄河长江之分水岭，长江上游金沙江即古之黑水也。而古之洋水即今称之嘉陵江，亦即西汉水。《禹贡》："嶓冢导漾，东流为汉"，是漾水即汉水，嶓冢为汉水上源所出之山。

《汉书·地理志》以汉水为漾水，郑玄、郦道元从之，嶓冢山在今天水市与礼县之间，但到北魏时又将嶓冢山移置于陕西沔(勉)县之西部以作汉水之源。竟以发源于故道凤县北之嘉陵谷之水，由阳平关石灰岩层成袭夺河谷，而下，遂使旧之汉水至阳平关不能再东流向汉中，而为沔县群山之水所替代，以是将汉水歧而为二，乃有西汉水之称，即今所称之嘉陵江是也。既以发源于天水县寨子山之西汉水目之为主流，长约260公里，它如源出甘肃省南端迭部（叠部）川边岷山北侧郎木寺之白龙江，东南流经甘肃舟曲、武都，东南流至文县之玉垒，右合源自四川南坪之白水江，自碧口而下，右经旧昭化之白水街（左）而至桔柏渡与嘉陵江会，长535公里，为一最长之河且近于昆仑之虚，而目之为支流，以是与《山海经》所述，难与联系，倒不如以白龙江为汉水正统，较为接近者也。若就事实言之，河之出自昆仑以西之星宿海，黑水上游为通天河，东至玉树南下而为金沙江，及洋水出自海内昆仑之虚也。“昆仑之虚，方八百里，高万仞，在赤水之际”，《说文》“虚，大丘也。”又《西次三经》“昆仑之丘，是实惟帝（黄帝）之下都，赤水出焉，而东流注于氾天之水。”是则此之赤水，应不远于昆仑之虚。

3. 赤水　《山海经》以赤水名命者不一其处，其为出昆仑之虚，试以今图考之，应为今之雅龙江者乎？江在四川省西部，源出青海省巴颜喀拉山南麓，东南流经甘孜、新龙、雅江等县，至渡口市东北三堆子附近入金沙江，支流有鲜水河（左）理塘河（右）安宁河（左）等，长1,187公里，流域面积14.42万平方公里。两岸高山耸立，水流湍急，南流入海，仅次于河水、黑水而为第三大川。

4. 弱水、青水　《海内西经》所称：“弱水、青水出西南隅以东，又北，又西南，过毕方鸟东。”按《禹贡》“雍州、弱水既西”未言北流，此实《淮南子·坠（地）形训》之误。《禹

贡》所导九川，先弱水、次黑水、次河水、次漾水、次淮水，详于西北之大川，而弱水当先，古代谓弱不能胜芥，不能胜鸿毛之故，以弱水名之，而在水流湍急，入水即沉没之河道，亦有不胜鸿毛之现象。其在梁州称之为弱水之大川，应如《新唐书·东女传》所称之弱水。其国以女为君，居康延川，以地图考之，应即流经西藏自治区昌都之澜沧江是也。澜沧江为我国西南地区大川之一，上源扎曲、吉曲均出自青海省唐古拉山，上源扎曲、吉曲，并流而南，至昌都汇合，名之曰澜沧江，纵贯云南省西部，过西双版纳流经缅甸等国入海，为湄公河。其在我国国境内长1,612公里，流域面积15.39万平方公里。流经高山深谷，水流湍急，并多石滩。今称上源之扎曲、吉曲，应即《山海经》弱水、青水之称也。其在汉代有"汉武帝，开不宾，渡澜沧，为他人"之谣，盖见之于汉世所传述者也。

四、《大荒南经》黑赤洋三水被阻南入南海之山

从昆仑之虚（即昆仑丘）所在方位言之，正如《海内西经》所述："海内昆仑之虚在西北，帝之下都"，而与《西次三经》所述"不周之山为河水所潜"是相联系的。《离骚》"路不周以左转兮，指西海以为期。"西海应即今称青海省之青海，王莽曾于青海湖东北置西海郡。不周山今称之西倾山，在今青海省东南边境与甘肃省西南相接之处，吐谷浑所称之西疆山，平均海拔4,000米。《列子》载："天地有物物有不足。故昔者女娲氏选五色之石以补阙，断鳌之足以立四极，其后共工氏与颛顼争为帝，怒触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉"。此一美丽的传说故事，而天为之倾西北，后世遂以西倾山名之者也。由此今昔相承之西倾山作为座标，《西次三经》所称"西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下

都。”可明确定其方位，而为河水、赤水、洋水、黑水所出。于时所知四水都作南流、东南流、西流，而无东流之水。

河水最初“出于昆仑之丘，南流东注于无达。”《海内西经》则云：“河水出东北隅以行其北(应作南)，西南又入渤海(大海)，又出海外，即西（东）而北（南），入禹所导积石山。”即今称之阿尼玛卿山，河水九曲，此仅举上游之段耳。然犹徜徉河水向东而北，未得明证。

“赤水出东南隅，以行其东北，西南流注南海厌火东。”此之所谓行其东北，而西南流注南海，有其对立流转方向，由来未能指实。

“洋水、黑水，出西北隅以东，东行又东北南入海。”此所称洋水、黑水为同一流向而南入海，以今考之，洋水之末端为今称之嘉陵江，东南流注于巴郡江州之江水，江水即黑水也，地理位置较为后起比前者为优也。

下至《大荒南经》流入南海诸水及其它传述故事，独无旧称流经南海之赤水、黑水及青水，皆以水色称之，颇滋疑窦。赤水故可目之为今之雅龙江也，而《海内西经》又有弱水、青水之并举，此则有青水而无洋水，此疑应当勘破。窃以为此青水，并非与弱水并举之青水，其为《西山首经》所称“大时之山，……涔水出焉，北流注于渭，清水出焉，南流注于汉水。”所谓大时之山，清毕沅《山海经新校注》以之为今之太白山（即大乙，秦岭主峰，海拔3,767米），山南佛坪有清水河，南流注于汉水，故汉水又以清水称之也。清与青同音相假，故此称之为青水即汉水也。《大荒南经》既无赤水，黑水、青水之流入而寻其故，于是得出结论，“有阿山者，南海之中，有氾天之山，赤水穷焉”，穷字之义，郭璞释为“流极此山也。”前既谓之为今之雅龙江，雅龙南流而至今渡口市之三堆子（亦称鲊石）被阻塞而流注金沙江（古之黑水）。又“大荒之中，有不姜之山，黑水穷焉。”黑水

今之金沙江，南流至云南之石鼓，被阻折而东流。又“大荒之中，有山名殇涂（即丑涂）之山，青水穷焉。”此之青水为今称西汉水之嘉陵江，东南流，至江州（今重庆市）被阻于南岸之涂山古称之殇涂山也。三者均应南流入注南海之水，而均经中途遇阻塞而穷焉。此为后起进步地理知识得其端倪，与今相合，以此《山海经》可视为古代地理之书也。

五、今之巴颜喀拉山应为昆仑山系南支之一臂

《山海经·海内西经》之言曰：“海内西南陬以北者……流沙出钟山（北面）西行，又南行昆仑之虚，西南入海（有）黑水之山。”此就昆仑之虚，北西南三面结成青藏高原，至今如之。《尔雅·释地》谓“三成为昆仑丘”。成与层同音相假，三成即三层。就神州大陆言之，由西到东，成为三层台地，最高一层为昆仑之丘，海拔在8,000米以上；第二层海拔为1,000—2,000米，如东北平原，四川盆地，华南丘陵地带者是，最低一层海拔仅1,000米以下，如长江下游等地者是。此远古相传：“天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，百川水潦归焉。”此于神州山川地形，了如指掌，然后知昆仑之磅礴伟大，自古为谈地貌者所宗矣。

从青藏高原言之，西藏高原南境之喜马拉雅山，为世界最高大之山系，东南长2,450公里，南北宽约200—300公里，亚东及马丁山口间8,000米以上高峰有11座，位于中尼边界之珠穆朗玛峰，海拔8,848.13米，为世界第一高峰，山之南则为尼泊尔、巴基斯坦、印度诸国，山麓有雅鲁藏布江，南入巴基斯坦，既不入中国，故不属中国主要河道。在此江之东称为弱水、青水流经昌都，今称澜沧江，流经云南西部，隋唐称之在东女国境，先后有其纪述。

今世所称之昆仑山系，西起帕米尔高原东部，横贯新疆、西藏间，东延入青海境内，东西长约2,500公里，为古老褶皱山，

西段为塔里木盆地，藏北高原的界山，成西北——东南走向，北坡较陡，高峰有慕士塔格山（7,450米），公格尔山（7,719米）。东段延入青海境内，分为三支：北支为祁漫塔格山；中支为阿尔格山，东延为布尔汗布违山及阿尼马卿山（即积石山）；南支为可可西里山，东延为巴颜喀拉山，在四川边境与岷山及邛崃山等相接，成山原状，海拔6,000米左右，多雪峰、冰川。所谓巴颜喀拉山者即古称“昆仑之丘”。清代齐召南所撰之《水道提纲》盖袭元代都实穷河源所称之朵甘思东北有大雪山名亦耳麻不莫剌，其山最高，译言腾乞里塔，即昆仑也。藏语称青海为安朵，西康为喀木，或读如甘，此言朵甘斯盖合青海、西康之地而名之。元代设朵甘宣慰司，治所应在今甘孜藏族自治州之邓柯，世俗相传格萨王者或以为即朵甘斯宣慰司而言也。《山海经·大荒西经》称“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。”考之《尔雅·释丘》有云：“丘一成为敦丘，再成为陶丘，再成锐上为融丘，三成为昆仑之丘。”注：昆仑山三重，故以名也。今之巴颜喀拉山南麓，如石渠、德格等地属丘状高原地貌类形，可明显分为三重：第一重海拔3,700—4,300米为河谷底部之河漫滩及其阶地上沼泽地，其间满布苔草形成草墩，故谓之“敦丘”；第二重海拔4,200—4,800米为河谷两岸蜿蜒分布之高原低丘，丘体浑圆，有似反扣陶钵，故谓之曰：“陶丘”；第三重海拔4,800米以上，系雪线以上之极高山，常年积雪冰川，冰冻风化作用十分强烈，岩石多着地衣，植被矮化，多呈紫色，有“紫山”之称，在雪线附近冰雪冬冻夏融，故谓之“融丘”。融丘雪水有助于江河上游水源之增益，此就高原地貌言之。又有张洪兴同志毕业于四川大学工学院土木系，长期在喀廓尔木一线修建桥梁，经常见到昆仑之丘可分三层。最高者为4,800米以上，终年积雪不化，宛若一条等高线，明确异常，其次为骆驼草层，盖以为骆驼所喜食称之，第三层最低之峡谷平原，也有

草木，但多荒漠之地。此以三层称之，亦应如上所述，古今所称未或稍异。张君所目睹者，此为徐南洲同志所抄示，故一并记之，虽言之小异，然三成为昆仑丘，则一致的。

自古言昆仑者，必兼及河水，相互依存，以明其位置。故《尔雅·释水》有云："河水出昆仑虚（墟），色白；所渠并千七百一川（支流之多），色黄。百里一小曲，千里一曲一直，河曲。"按河曲今之玛曲，此云："百里一小曲，千里一曲一直"者，即《海内西经》所称："河水西南又入勃海又出海外，即西而北入禹所导积石山。"积石山者，即今所称之"阿尼马卿山"，与玛曲相对而为河水由西南急转东北成一最大湾曲，故以"河曲"称之也。又《水道提纲》谓："巴颜喀喇山，其脉西自金沙江源犁牛山蜿蜒东来结为此山，以地势极高，为南北诸山相源，山石黑色。蒙古语谓高贵为巴颜，黑色为喀喇。"按此言色黑，而为暗色，应即唐刘元鼎紫山之称也。余详拙述《河出昆仑考》一篇，并请方家指正。

《五藏山经·中次九经》地理考释

温 少 峰

《五藏山经》为"古代遗留下相当可信之地理书"(徐旭生《谈山海经札记》)。它是"《山海经》全书中最为平实雅正的一部分"。"它的具体内容，远比和它时代相去不远的《禹贡》来得详细，具有很高的地理学价值"。(谭其骧"论《五藏三经》的地域范围。")根据谭其骧先生的研究：《五藏三经》就整个一经言，所载大方向基本是正确的。就某山在前一山的某向而言，多数是稍有偏差，基本正确。而所载的里距数，则可信程度很差，各山间里距多少，一般都不正确。至于经末总数，则与实际距离相去更远。谭先生这个论断，是有据的。这种情况的发生，"一部分由于古人观察尚未精密。一部分由于错简太多。"(徐旭生先生语)。

中山经中的《中次九经》，总名岷山。自西而东，"凡十六山，三千五百里"，是专门记述四川地区山水的。毕沅认为："此经之山，自成都府东入忠州"。谭其骧先生认为："中次九经，地处巴蜀，是夹在西山经和南山经之间的一个西南边区"。都是有见之言。

对于《中次九经》所叙述的山水，前辈学者，先后进行了一些考定工作。现在，集各家胜说，参以己见，按经文次序，对其山水地理，进行考释。

第一、女儿之山·洛水

经文云："岷山之首，曰女儿之山，……洛水出焉，东注于江"。

毕沅谓："山在今四川双流县。《淮南子·天文训》云：'日迴于女儿，是谓大迁'。《隋书地理志》云：'蜀郡双流有女伎山'，纪、伎、几三音同也"。孤立的看，毕说似乎可信。但如果联系到此山乃"洛水"所出，则这个"女儿山"，就不能在蜀郡、双流了。因为"洛水"并不发源于"蜀郡双流"。

此经之"洛水"即"雒水"。郝懿行《笺疏》谓：案《〈汉书〉地理志》云："广汉郡雒章山，雒水所出，南至新都谷入湔"。《水经》云："江水又东过江阴县南，雒水从三危山东过广魏雒县南，东南注之"，《注》云："雒水出雒县漳山，亦言出梓潼县柏山"，又云："洛水与绵水合，又与湔水合，亦谓之郫江也"。案左思《蜀都赋》云："浸以绵洛，"即此洛水。刘逵注以为上雒桐柏山之雒水，误矣。此洛在四川入江，李冰之所导也。郝说是。这条"洛水"，即"雒水"。是"源出什邡县之章山，即雒通山，经德阳入汉州，又南入金堂，亦曰中水"（《蜀水考补注》）。《华阳国志》："李冰导雒水于雒通山"，即是这条水。

在考释《山海经》地理问题时，可以采取"以水定山这一方法"。因为"古今山名，固多变革，而水名则沿袭尚多，且方向较确可资考证"。（徐旭生《谈山海扎记》）。所以此经文之"洛水"，既然是出于什邡县西北章山，东南流入沱江，再流入大江之"雒水"。那末，这个"洛水"所出之"女儿山"，就不应是"蜀郡双流"的"女伎山"了。所以吴承志先生认为："女儿之山，即章山"（《山海经地理今释》），是有道理的，可从。

第二、岷山·江水

经文云："又东北三百里，曰岷山，江水出焉，东北流注于海"。

郭璞注："岷山，今在汶山郡广阳县西，大江所出"。谭其骧先生指出："按古籍所谓岷山，范围甚广。《史记·夏本纪》正义引《括地志》："岷山在岷州溢乐县南一里，连绵至蜀二千里，皆名岷山"。溢乐县故城即今甘肃岷县。岷山北端起于此。《汉书·地理志》：蜀郡湔氐道："《禹贡》岷山在西徼外，江水所出"。湔氐道故城在今松潘县北，其西北徼外，实为岷江发源地，然此经所谓岷山，宜不得指此。郭注："岷山今在汶山郡广阳县西，大江所出"。广阳县在汉汶江道，晋改名，隋改汶江县，即今茂汶羌族自治县。《元和志》茂州汶山县下云："按汶山即岷山也，南去青城石山百里……即陇山之南首也"。"盖自茂汶南至今灌县之青城山，是岷山的南段"。"郭注是正确的。以岷江为出自茂汶的岷山，应为汉初以前人的认识，至汉武帝收冉駹之地置郡县，才知道江源出于湔氐道徼外"（《论五藏山经的地域范围》）。谭说可从。可知此经之岷山，乃指茂汶以南之岷山，其所出之"江"，即"大江"，乃今之岷江。在古人心目中，"大江"的正源，是出灌县以上的岷山的。

第三、崃山·江水

经文云："又东北一百四十里，曰崃山，江水出焉，东流注大江"。

郭璞注："邛崃山，今在汉嘉严道县，南江水所自出也"。《汉书·地理志》：蜀郡，严道有"邛崃山，邛水所出，东入青衣"。是崃山即"邛崃山"，江水即《汉志》邛水，亦即今之荥经河。郭璞以为是"南江水"，即岷江正流南面所出之

江水一源。郦道元《水经注·江水》："崃山，邛崃山也，在汉嘉严道县，一曰新道南山，有九折坂，夏则凝冰，冬则毒寒。平恒言是中江所出矣"。此处之"中江"，杨守敬谓其为"南江"之讹，是。（见《水经注疏》）。《初学记》卷八引此经作"峡山，邛水出焉"，峡为崃之讹。"邛"当为后人据《汉志》所改。（谭其骧先生说）。郭璞此说，后世学者多从之，是有道理的。因为在《海内东经》中，有"南江出高山。高山在城（成）都西"之文。此经之"崃山"，郭璞云："南江所出"，是"崃山"即"高山"。郭定"崃山"为荥经县荥经水所出之大相岭。其山，正在"成都西"。其所出之"邛水"，东入青衣江，再东南流在乐山入岷江。也合于"东流注大江"之说。所以，虽然有此学者，认为此经"崃山"所出"南江水"，即《汉志》临邛之"仆干水"（今新津之南河）（如王先谦、吕吴调阳等持此说）。但我们认为：郭说有据，而又早出，可从。

第四、岷山·江水

经文云："又东一百五十里，曰崌山，江水出焉，东流注于大江。"

郭璞注："北江"。李善注《江赋》引此经郭注云："崌山，北江所出"。

这个"崌山"。毕沅云：《海内东经》云"北江出曼山"，今四川名山县西有蒙山，蒙、曼音相近，疑是也。沫水经此，或即郭所云北江与?"。郝懿行从之，谓"毕说当是"。此一说也。吴承志则认为：崌山乃"小金川山司北大雪山山脉"中的一座山，所出"江水"即"小金川"（《山海经地理今释》）此二说也。蒙文通谓："崌"字系岷字之讹，而这个岷山，即"蒙山"，是《续汉郡国志》说的："汉嘉故青衣，有蒙山"。《水经》的沫水"就应当是《山海经》所说出崌（岷）山而注入江水

的"江水"。在今雅安地区。(见《略论《山海经》的写作时代及其产生地域》)。谭其骧从其说，谓："验以今图，既为青衣江发源处，则应指宝兴县北境山，与芦山、大邑、崇庆、汶川西境接壤"。此三说也。

这三个说法，共同的弱点，是对于郭璞注：崌山所出之江水为"北江"这一点，给予了不应有的忽视。郭璞对《中次九经》三条"江水"所出给以不同名称。郭于"岷山"所出之"江水"，注为"大江"；于"崃山"所出"江水"注云："南江水所自出也"。而于"崌山"所出"江水"，即注云："北江"。这是他"以经释经"。《海内东经》云："岷三江，首大江，出汶山。北江，出曼山，南江出高山。高山在城(成)都西。入海，在长州南"。所以，在《海内东经》所保存的古《水经》来说，江有三源。而《中次九经》所叙江水，亦出三山，即"岷山"，"崃山"，"崌山"。二者相应。故郭璞"以经释经"，才如此作解的。这一点，杨守敬看得最清楚，他说"《海内东经》叙三江，大江外南江与北江对举，郭于《中山经》(指《中次九经》)据之以大江释岷山之江水；以北江释崌山之江水，必以南江释崃山之江水，此无可疑者"(《水经注疏》)。

由此可见：岷山所出之"江水"，是"大江"，亦即"中江"。而"南江"，"北江"之名，必然应当是以在"大江"(即"中江")之"南"或"北"的方位而得名的。

为什么说郭璞注：崃山为严道之"邛崃山"是可信的呢？因为严道邛崃山所出之"邛水"，正在"岷江"即"大江"之"南"。与"南江"之称合。而邛崃山，又在成都之西(大略言之)，又与"南江"所出之"高山，在成都西"合。

从这点来检查，则毕沅、吴承志和蒙文通三家关于"崌山"地望的考定，都是很难成立的。因为小金川、青衣水等，都在"大江"即"岷江正流"之"南"，而不在其"北"。如果承认"大

江”是“中江”。则“崌山”所出之水，应在“大江”即“岷江”之“北”。

吕吴调阳认为：“今彭县北九十里曰五峰山（俗呼九峰山）脉自茂州南来，五峰拔起，高入云天，即此经之崌山”。（《五藏山经传》）。光绪四年《彭县志》亦持此说，认为“彭之大川曰北江水，一曰濛水。……濛因蒙山为名也，……隋濛阳水以此名”。我们认为这个说法，很有价值，可从。理由有二：

（1） 定经文之崌山，即《海内东经》北山所出之曼山。这是依据郭璞注。郭注“以经证经”，有较强的内证依据，应是可信的。所以《水经·江水注》从之，也说：“崌山，北江所出”。

（2） 定经文之崌山，亦即曼山为今彭县北面之五峰山。是有道理的。因为彭县五峰山脉所出之水，东流入沱江的，有一支名“濛水”，或“弥濛水”。曼、濛一声之转，山为“曼山”，而水名“濛水”，正是“山水名字相因”。这条由彭县五峰山脉所出的濛水，东流入沱江。在它的北面，古代还设有濛阳县。《元和郡县志》：濛阳县下云：“在濛江之水北，因曰濛阳。弥濛水在县南五十步”。《太平寰宇记》濛阳县“弥濛水在县南二百五十步，源出九陇县峨岐山”。《蜀水考·附记》云：“濛阳水，出彭县西北琅岐山南至竹溪合白水，里水，大隋，中隋，乾溪，白鹿七水过彭门山，又南过三郎镇，又南为马木河，又东入湔”。

（3） 这条源出彭县五峰山脉的“濛水”，东流入金堂沱江，再东南到泸州入大江。可以当“东流注于大江”的“北江”。因为它正是在“岷江”的“北”面。

所以。此经文之“崌山”，即《海内东经》之“曼山”，为今彭县的五峰山。其所出之“东流注于大江”的“北江”，就是“濛水”，亦即“弥濛水”（或称弥牟水）。

第五、高梁之山

经文云："又东三百里，曰高梁之山"。

毕沅认为："山在今四川剑州北"。即剑阁县之大剑山。其说郝懿行、吴承志、谭其骧诸家皆从之。《太平寰宇记》："剑门县大剑山，亦曰梁山，《山海经》云："高梁之山"。西境岷峨，东引衡湘"。又《江源记》云"高梁山，尾东跨江，西首剑阁，东西数千里，山岭长峻，其峰崔嵬，于蜀市望之，若长云垂天。剑阁铭所谓岩岩梁山，积石峨峨，即述此山也。（《太平御览》引）同治《剑州志》："大剑山，在州北七十里，一名梁山，峭壁中断，两崖倚天如剑峰。汉诸葛亮相蜀，凿石架空，为飞梁阁道，以通行旅于山之中，断处立剑门关；关之绝顶有姜维城，为伯约屯兵处"。

第六、蛇山

经文云："又东四百里，曰蛇山"。

这个在"高梁之山"，东面"四百里"之"蛇山"。吕吴调阳（《五藏山经传》）和邓少琴先生（《巴史再采》）都认为是"巴山"。这是有道理的。因为"巴"之本义是"食象蛇"（《说文》）即"大蛇"。所以，定"蛇山"即"巴山"，其意义相应。此其一。同时，"蛇山"在"高梁之山"（即大剑山）之"东四百里"。也与南郑，南江界上之巴山地望相应。所以，吕吴调阳和邓少琴先生之说可从。

《汉中续修府志》（嘉庆十八年）南郑县下云："大巴山：县南百九十里，东滨江汇，与三峡相接，山南即在巴国。山即定远之大巴，绵亘数百里，包孤云，两角，米仓数山，南与四川巴州之小巴山接"。可见，"巴山"是一个很长的山脉。那么，经文中之"蛇山"，究竟是"大巴山"中那一段呢？

我认为此经文之“蛇山”，当即《汉书·地理志》：南郑县有“旱山，池水所出，东北入汉”之“旱山”。《诗、大雅、旱麓》：“瞻彼旱麓”，毛传：“旱山名也”。可见此山名是很古老的。“旱山”当是“蛇山”的别名。因为“旱山”所出之水曰“池水”。按山名、水名相因之例，出“池水”之山，亦可名“池山”。而池，古音如沱。（颜师古注《汉书》于太原郡上艾县之虖池水，代郡卤城之虖池河，并云：“池，音徒河反”，可证）。而“蛇”由“它”得音，与“沱”由“它”得音同。故可知：“蛇山”，可读为“沱山”，亦即“池山”，其所出之水，称为“池水”，不过同音异写罢了。《水经注·沔水》：汉水右合池水，水出旱山……俗谓之獠子水”。这个“獠子水”，又讹为“老子水”。《史记·苏秦传·索隐》引《周地志》云：“南渡老子水，登巴岭山”。可见“老子水”（即池水）所出之山，又叫“巴岭山”。也就是“蛇山”，“池山”，或“旱山”了。

这个“獠子水”所出的“旱山”，具体地点在哪里呢？有两说：《舆地记胜》：“老子水在廉水县，源出米仓山下，流合石剑等水，号老子溪，即郦道元所谓獠子水也”。此一说也；清《汉中府志》以为“池水在县南，俗为老楮河”，又“笼盖山，县西南五十里，其南麓与巴山相接，老楮河源出于此。此又一说也，严如熤谓：“按旧志以池水即老楮河。据《水经注》池水谓之獠子水（老楮即獠子之讹）之说也。考池水出汉（旱）山，老楮河出笼盖山，发源既异，明非一水。北魏时呼池水为獠子水者，指其会流处名之耳，今仍分为二水”。严说有理，可以。故知《舆地记胜》所记“老子水源出米仓山下”为可信。这样，我们就考出了池水所出之“旱山”正是“米仓山”。也就是经文之“蛇山”，也叫“巴岭山”。《汉中续修府志》：“仙台山，县南百九十里，一名玉女山。……《舆地记胜》：台在廉水县，一名米仓山，与大巴山相连。《旧志》：米仓山，高耸摩云，登其岭

则沔、洋、凤俱归一览”。民国《南江县志》“米仓山，在县北一百八十里，脉连大巴山，县主脉也”。

第七、鬲山·蒲鹳之水

经文云：“又东五百里，曰鬲山，……蒲鹳之水出焉，而东流注于江”。郭璞注：“鹳音䓍”。

此经之“鬲山”，“蒲鹳之水”，是什么地方呢？，吴承志以为：“鬲山”即《禹贡》“和夷底绩“之“和夷”所之“和山”。“蒲鹳之水”是经文有误，当为“蒲水”，即《海内东经》之“白水”。（今白水江）（《山海经地理今释》）。吕吴调阳则以为是“岷山东北，涪水所出”。此二说过于迂曲，其所定山水地望，又在大剑山，米仓山之西，与经文所记在二者之东不合。故难以成立。

我以为：“蒲鹳之水”。即“巴江”。其理由有二。一、从古声韵来说。“蒲”与“巴”，并，帮旁纽，鱼部叠韵是一声之转。“鹳”音“䓍”，与“江”，晓，见旁纽。蒸、东傍转，也是一声之转。所以可以说：“蒲鹳”即“巴江”之同音异写。这当是古代当地人呼“巴江”，音如“蒲鹳”，后加“之水”二字。这与《汉书·地理志》：“仆千”，本即“濮江”之同音异写，后加“水”字，是同例的。二、古之“巴江”，即今源出陕西西乡县，南流入四川通江县之“巴水”。其地望，正在米仓山之东，数百里。也与经文所叙方向吻合。

《水经注·江水》：“巴水出晋昌郡宣汉县巴岭山。郡隶梁州，晋太康中立，治汉中，县南去郡八百余里，古属巴渠，西南流历巴中，径巴郡故南，李岩所筑达城北，东入江”。杨守敬谓：“按《舆地记胜》：“巴水一名岩渠水。郦道元谓之潜水，又谓之渝水”。然考《漾水注》：岩渠水出南郑县巴岭，此云：巴水出宣汉县巴岭山，则不以为一水也。今巴水出西乡县西南大

巴山”（《水经注疏》）。杨氏的分析是正确的。所以谭其骧先生编的《中国历史地图》，是把“巴水”定在源出陕西西乡县大巴山，南流入通江县的河流上。

这条“巴水”。在道光《通江县志》中，叫做“宕水”。《通江县志·舆地志·山川》：“宕水，源出大巴山洞中，澄澈鉴发，去县东北四百八十里。册说宕水源出汉中府西乡县界。自大巴山入县境，至峭口下与白石水合。又与南流十五里，合诸水。又东南三十里，流入巴州”。

这样，此经“蒲鹣之水”即古之“巴水”。而此水所出之“鬲山”，当即汉中西乡县西南大巴山脉中的一座山了。

第八、隅阳之山·徐之水

经文云：“又东北三百里，曰隅阳之山。……徐之水出焉，东流注于江”。

这个“徐之水”。当即“《汉书·地理志》所记出于“徐谷”之“不曹水”。《汉书·地理志》巴郡宕渠下云：“灊水西南入江。不曹水出东北，南入灊徐谷”。王念孙曰：灊下不当有“徐谷”二字。《潜水注》：“县西北有不曹水，南径其县，下注潜水，不言入“潜徐谷”也。“徐谷”二字，未知何字之讹”。王先谦谓：“案：徐谷二字，当在东北之下。言不曹水出县东北徐谷而南入潜也。今案绥定府太平县所出前、中、后三河之水，东北流至东乡县合为之一，径达州为通川江，入宕渠水、以当不曹之目，方位吻合，似为得实”。（王先谦《汉书补注》）王先谦此校，是正确的。所以中华书局所出《汉书》整理本，依王校印作“不曹水出东北〔徐谷〕，南入灊（徐谷）”。为什么说：这个出于“徐谷”之“不曹水”，即经文出于“隅阳之山”的“徐之水”呢？因为按山水之名相因的例，出于“徐谷”之水，可以称“徐谷水”，也可以省为“徐之水”。这与《汉书·地理志》所载之

“霧谷水”，在《水经注·沔水》篇中，又称为“涔水”即“霧水”，“潜水”是事同一例的。此其一。第二，这个出于“徐谷”，“南入灊”之“不曹水”，正在通江县的“巴江”的东面。其地望，与经文出于“隅阳之山”的“徐之水”，在“蒲鹑之水”的“又东北三百里”的方位合。此其二。

“徐谷”所出之“不曹水”，谭其骧先生主编之《历史地图集》定为今渠河上源之“后江”。这是正确的。

民国《万源县志》：“后河，一名后江，（以其委入渠河，一名渠江），源出城北九十里大横山白龙硐，……至普光寺与中河合流。又九十里至东乡与前河合流，下达绥定，渠县、三汇，与巴州大河合流”。这条水，就是《汉书·地理志》所载出于“徐谷”的“不曹水”。也就是经文的“徐之水”。所以，此水所出的今万源县北的大横山，就应当是经文的“隅阳之山”了。《万源县志》：“大横山，（县）北九十里，与紫阳黄草梁连界。形势横亘，为花萼山后脉，后河导源于此”。

知道了今渠河之后江，即经文之“徐之水”。也就解决了。此水的上流，为什么后世叫“渠河”，“渝水”。因为徐渝是邪纽双声，鱼、侯旁转。所以“徐之水”即可称为“渝水”。而渝，渠声近，（“氍毹”，《集韵》或作“氀毭”可证）。所以“徐水”，“渝水”，可称“渠水”。

第九、岐山·减水

经文云：“又东二百五十里，曰岐山，……减水出焉，东南流注于江”。

郝懿行云：“刘昭《郡国志》引此经作城水。疑城字之讹，或古本减有作城者也”。郝说是。

此经之“岐山”，郭璞注：“今在扶风美阳县西”。这是错了。故毕沅云：“岐山当在四川，俗失其名”。这是对的。因为

此经之“岐山”，是在“隅阳之山”的“东二百五十里”，陕西渭水上的岐山，与此地望不合。

此经之“减水”。毕沅认为：“疑即黑甘水也。《说文》又作黔，皆音相近。《地理志》云：“犍为符黑甘水，南至鳖入江”。《水经注》云：“阚骃谓之阚水。”案《汉书·地理志》：“符：温水南至鳖入黑甘水，黑甘水亦南至鳖入江”。其地在长江以南，贵州地区。其位置与经文所记方位不合，不可从。

我认为：“经文之“减水”，即《水经》“（江水）又东过巫县南，盐水从县东南流注之”之“盐水”。今日“大宁河”，又叫“巫溪”。其理由有二。经文之“减水”，或作“堿水”。《篇海》、《类篇》：“堿，音咸”。当是鹹之异体字。“鹹”与“盐”，声音相近，意义相通，是一个语源。故可以说“减水”即“鹹水”，亦即“盐水”。此其一。《水经》之盐水，其源所出之山，与其水所经之地，都在“隅阳之山”（今万源县大横山）之东，其方位与经合。

为了具体了解这条“盐水”的情况，下面引录杨守敬《水经注疏》中，有关此水的材料：

“江水又东，巫溪水注之（戴云：考下文，巫溪即《经》之盐水也）。溪水导原梁州晋昌郡之宣汉县东，（会贞按：今水曰大宁河，出大宁县北），又南径建平郡泰昌县南（守敬按：在今巫山县北一百二十里），又径北井县西（守敬按：在今巫山县北），东转历其县北，水南有盐井，井在县北，故县名北井，建平郡所资也。（守敬按：《汉志》巫有盐官，后为北井县地）。《文选·蜀都赋》：“滨以盐池”，刘注：“盐池，出巴东北井县，水出地如涌泉，可以煮为盐”。《才舆胜览》：“宝山，在大宁县北十七里，山半有石穴，出泉如瀑布，即盐泉也”。以《晋志》建平郡论，统巫，北井，泰昌，信陵，兴山，建始，秭归，

沙渠八县，为今巫山，兴山，建始，恩施等县及归州地，盐水下通巫溪，溪水是兼盐水之称矣。（守敬按：盖谓互受通称也。此盐水在北江，《夷水篇》之盐水则在江南）。溪水又南屈径巫县东，县之东北三百步有圣泉，谓之孔子泉，其水飞清石穴，洁竝之泉，下注溪水，溪水又南，入于大江（守敬按：今大宁河自大宁县东南流至巫山县东南入江）”。

经文之“减水”，既然是“大宁河”，那么，“减水”所出之“岐山”，也就是今大宁河所源之山了。

第十、勾檷之山

经文云：“又东三百里，曰勾檷之山……”。

“勾檷之山”。吴承志以为“檷当读为㭨之山，即《禹贡》蒙山……今峨眉县南峨眉山”（《山海经地理今释》）。其说迂曲，且所定地望，反在大宁河之西，与经文相反。不可从。按照经文所叙方位，只能推知此山在大宁河之东，长江之北。至于它是这一带哪一座山，则不可考了。

第十一、风雨之山·宣余之水

经文云：“又东一百五十里，曰风雨之山，……宣余之水出焉，东流注于江”。

此经之“宣余之水”，吴承志谓即《水经注》之“槃余水”。他说：“槃余，即宣余，古读宣如桓，与槃音近。槃余，盖谷名。古时南北二水，通为此目，后世改从别名，北水尚仍其旧”。（《山海经地理今释》）。吴说可从。

《水经注》中“槃余水”或作“磐余水”，在此书中有两处说到它。一为《水经注·沔水》：“汉水右合池水，水出旱山，……汉水又东径胡城南，……南对扁鹊城……汉水出于二城之间，右会磐余水，水出南山巴岭上，泉流两分，飞清派注，南入

蜀水，北注汉津，谓之磐余口。庾仲雍曰：磐余去胡城二十里”。二为《水经注·漾水》：“汉水又东，南径宕渠县西，又东南合宕渠水。水西北出南郑县巴岭，与槃余水同源，派注南流谓之北水，东南流与难江水合，水出东北小巴山，西南注之，又东南径宕渠县，谓之宕渠水”。由《水经注》以上叙述，可知：“宕渠水与槃余水，同出一山，而南北分流，故此谓亦之同源派注”（《水经注疏》熊会贞按语）。同时，亦可推知：二水同出一地，应当同名。故此水北流入汉者，既名“槃余水”，那么此水东南流入宕渠县者，也可名“槃余水”了。这与《水经注》所记，涔水，潜水，同出一源，南北分流：北流入河者名“涔水”南流入江者为“潜水”，事同一例。只是后世，又称此南流入宕渠县之“槃余水”为宕渠水”罢了。

因此，可以定此经文出于“风雨之山”，“东流注于江”的“宣余之水”，就是《水经注》的“宕渠水”。这条“宕渠水”在哪里呢？熊会贞谓：“《南江县志》有几水，源出巴汉间，自东北而来，循公山之麓，纡回而下，《一统志》谓即古宕渠水也”（《水经注疏》）。熊说正确。所以谭其骧先生主编之《中国历史地图集》亦到此水在南江县之几水上。

今既知经文之“宣余之水”。即古宕渠水，为今南江县之几水。那么“风雨之山”，也就是南江县几水所出之山了。民国《南江县志》：“难江水，亦称几水，旧名关坝河，巴江之源也。自大巴山发源（船山、米仓山之间，地名平溪）”。由此可知：风雨之山，是在米仓山的东面船山的西面中的一座山，它是南江“几水”亦即经文“宣余之水”发源地。

这样，我们就可以肯定：本条经文在今本的次序是错了，当由错简所致。本条经文应在“蛇山”条之后，“鬲山，蒲鹳之水”条之前。

第十二、玉山

经文云：“又东二百里，曰玉山”

此经“玉山”，吴承志以为即“今宜宾县西朱提山”（《山海经地理今释》）其方位与经文所记不合，不可从。据经文所记方位，此山当是巫山县以东，长江北岸的一座山，其具体地点，已不可考。

第十三、熊山

经文云：“又东一百五十里，曰熊山。有穴焉，熊之穴，恒出入神人，夏启而冬闭；是穴也，冬启乃必有兵”。

此经之“熊山”，吴承志以为即“今青城西熊耳山”（《山海经地理新释》）其说与经文所记方位不合，不可从。我们疑此经之“熊山”，可能即湖北兴山县西北之“神龙架”之古名。根据有二：一是经文记“熊山”，有穴，“熊之穴，恒出入神人”。很可能就是“神龙架”地区从古至今所流传之“野人”，“毛人”，传说之最古记录。楚词《九歌·山鬼》所记之“山鬼”可能即指此处在“熊穴”出入神人。所以经文又说：“熊山，帝也”（从王念孙校），可见此山之地位了。二是，定“熊山”为“神龙架”，其地望方位，与经文所记方位合。《湖北通志·舆地志·山川四》兴山县下云：“老君山，在县西八十里，高三千丈”（《清一统志》），山最高处曰神龙架，悬崖峭立，人踪不至，每除夕闻爆竹鼓吹声，土人以声多卜来岁丰稔”（《县志》）”。

第十四、䰢山

经文云：“又东一百四十里，曰䰢山”。

此经之“䰢山”，吴承志谓即“今简州西分栋山（今曰龙泉

山）”（《山海经地理新释》）。其说无据，且方位与经文所记不合，不可从。

我认为："这个"魄山"。当即"夔山"。因为"魄"可读为"隗"。《公羊传·僖二十六年》"楚人天隗"，《左传》作"夔"。可证"魄山"即"夔山"之同音异写。"夔山"即夔地之山。即今湖北秭归县地之山也。《水经·江水》："（江水）又东过秭归县之南"，《注》云："县故归县，《地理志》曰："归子国也"。乐纬曰："昔归典叶声律"，宋忠曰："归即夔"，归乡盖夔乡矣。古楚之嫡嗣有熊挚者，以废疾不立而居于夔为楚附庸。王命为夔子。《春秋》僖公二十六年，"楚以其不祀，灭之者也"。

夔地之山，又见于西周初期"安州六器"之中甗铭："隹（惟）王令南宫代反虎方之年，王令中先省南国，串（贯）行，执王应在夔𨻰贞山"。可见夔地之山，见于记载之早。

定"魄山"为"隗山"，即"夔山"，不仅其名，声韵相通，为一音异写，而且地理方位与经文所记合。今湖北秭归县境长江北岸之山，正在兴山县"神龙架"（即经文之"熊山"）之东，而且距离不远。

第十五、葛山

经文云："又东二百里，曰葛山"。

此山，未能考定其具体地点。按经文所记，当是湖北秭归之东，长江北岸的一座山。

第十六、贾超之山

经文云："又东一百七十里，曰贾超之山"。

此山之具体地点，亦未能考定。按经文所记，亦当是湖北秭归东面，长江北岸之某一座山。

从以上考释的结果可知：《中次九经》记叙山、水是由西向东，依次叙述的。由于错简，今本的次序，有几处是颠倒了。应当根据考释的结果，加以校正之。

下面我们把《中次九经》地理考释的结果，列表以明：

今本次序	考定次序	经文山水名称	考定之后　　山水名称
第三	第 1	崍山，江水（南江）	邛崍山（荥经大相岭）邛水（荥经水）
第二	第 2	岷山，江水（大江）	茂汶之岷山，岷江
第四	第 3	岷山，江水（北江）	五峰山（彭县）濛水（弥蒙水）
第一	第 4	女几之山，洛水	章山（什邡县）雒水
第　五	第 5	高梁之山	大剑山（剑阁县）
第　六	第 6	蛇山	米仓山（又名巴岭山，南郑，南江界上）
第十一	第 7	风雨之山，宣余之水	南江县平溪之山。宕渠水（南江县几水）
第　七	第 8	鬲山，蒲鷅之水	陕西西乡县大巴山，巴水（通江县宕水）
第　八	第 9	隅阳之山，徐之水	大横山（万源县北），不曹水（万源县后江）
第　九	第10	岐山，减水	大宁河源出之山，盐水（即大宁河，巫溪）
第　十	第11	勾檷之山	大宁河东面某山
第十二	第12	玉山	巫山县以东，长江北岸某山
第十三	第13	熊山	湖北兴山县北之神龙架
第十四	第14	騩山	湖北秭归县，即夔地某山
第十五	第15	葛山	湖北秭归以东，长江北岸某山
第十六	第16	贾超之山	湖北秭归以东，长江北岸某山

由以上考释的结果，还可得出以下几点看法：

1. 《中次九经》所记山水，其地域大体相当于先秦时期巴蜀之地。它所记载的地理知识，要详于《禹贡》所记的关于这个地区的地理知识。

2. 《中次九经》在前四条经文中，记述了出于崃山的邛水、出于岷山的岷江、出于崌山的濛水和出于章山的洛水。这当是开明氏的时代，川西平原，水利开发已有了相当规模，才会有这样的知识。

3. 《中次九经》又记述了出于南江县的"宣余之水"（几水），出于通江县之"蒲鹳之水"（巴水），出于万源县之"徐之水"（渠河的后江）。这表明，这一带已经开发，才会有这样地理知识。当是巴人自清江流域，进入川东积极经营，开发这带地区的结果。所以，能具有这样地理知识的时期，应是春秋末期和战国时期。

4. 《中次九经》又详记了"减水"（大宁河），"熊山"（神龙架）和"骢山"（秭归县地之山）。可见，作者对三峡一带地区的知识是丰富的。这恐怕也与春秋末期和战国时期巴人据有巫山县地，与楚在这一带互相次伐，所以才有这样详细的地理知识。

因此，从《中次九经》所记述的地理知识水平来看，此经可能是战国时期的作品。

试论招摇山的地理位置

——兼及柤阳山

徐　南　洲

招摇山是《山海经》记载的第一座山，考察其地理位置，弄清其有关情况，对于研读全书是有一定作用的。

为便于对照，先录此条经文如次：

"南山经之首曰䧿山，其首曰招摇之山，临于西海之上，多桂，多金玉；有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥；有木焉，其状如榖而黑理，其华四照，其名曰迷榖，佩之不迷；有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌，食之善走。丽麐之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之无瘕疾。"

过去谈论招摇山的位置的，约有四说：

其一、郭璞以为"在蜀伏山"①即今岷山。但岷山已明确列入《中次九经》，显然不属于《南山经》范围。

其二、清人吕吴调阳认为，䧿山即今雅鲁藏布江源的达穆楚克山，招摇山即狼阡喀巴布山。其根据是当地有池"象䧿仰地张喙之形"。②然而中国之大，湖泊之多，形似鸟状者何独此池。更主要的是：按经文所说，从招摇山到东海箕尾山共只二千九百余里，而从狼阡喀巴布山到东海，即使按直线计算，也有七、八千里之遥。里程如此悬殊，谁敢相信，

其三、高诱注《吕氏春秋·本味篇》说："招摇，山名，在

桂阳”指今广东连县。

其四、日人小川琢治发挥毕沅之说，认为䧿山即灌湘山，亦即广西的海洋山；并称招摇山在海洋山西北，而丽麂水即发源于此山西麓的大融水，③大融水即今漓江上游。

谭其骧先生近著《论〈五藏山经〉的地域范围》，同意高诱之说，并将招摇山定为广东连县北的方山，指连江，即丽麂水。其根据之一，是马王堆出土的深平防区图（即《西汉初期长沙国南部地图》）上绘有汉桂阳县治的一条江，其江即“源出连县北方山的连江，实际上是东南流至英德县南连江口会合北江南流入海的，但在深平防区图内，则画作源出县北，流经县治西，西南偏西流一大段直到接近海边处才折东入海。基本上说是西流”。这与经文“西流注于海”的流向可说是相符的。谭先生还说：“《山经》时珠江三角洲尚未成陆，经文所谓‘临于西海之上’的‘西海’，丽麂水‘西流注于海’的‘海’，应指今珠江三角洲一带当时的海面。”

谭先生指出小川琢治所说的大溶江是东南流，与经文的“西流”不符，而且招摇山即海洋山西北面的山何以去海那么远，谈不到临于西海之上，但谭先生很客观地指出，连县北的方山去海也甚远，不过在这里谭先生却原谅《山经》的作者是“对岭南山川远近的知识是很模糊的”缘故。

谭先生又说：《大荒东经》“融水出焉”的招摇山，“应是另一招摇山，不是这个《南山经》的招摇山”。还说：“《南山首经》所载山川的地域应包括今广东连县以东之地，……但不包括广西。广西在当时不属于《山经》地域范围内而属于《大荒经》”。

笔者据有限资料初步探索结果：招摇山应是广西兴安县的苗儿山；而广东连县的方山当是杻阳山即《南山首经》的第四山。现说明如下：

招　摇　山

欲确定招摇山的地理位置，必须满足经文提出的四个条件：（一）丽麿水要发源于招摇山而流入“西海”；（二）“西海”应距招摇上和丽麿水不远；（三）鹊山当为一群山之总称，招摇仅属其一，且具有为群山“之首”的特殊条件；（四）招摇山的物产应与经文所说的相符。按此四条，广西苗儿山实足以当之。

（一）丽麿水即今之漓江。

按水的流向：漓江从苗儿山流出直到今桂林市，实际是西南流，《山经》的作者概而称之为“西流”，方位已算比较准确的了。因为，即使东汉时期，中原不少人对岭南的山川位置确知的也很有限。如《汉书·地理志》（下简称：《汉志》）说：“离水东南至广信（汉苍梧郡治，今梧州市），入郁林（汉郁林郡在苍梧郡西，郡治在今桂平西）”。班氏所谓漓水，除今漓江而外，还包括今桂林市到梧州市的“桂江”；从整个离水而言，称东南流是符合实际的。但又说“入郁林”，即从梧州市到今桂平一带，却是溯江而西上了，显然不是离水的流向。班氏应有所本，可能是据丽麿水“西流注于海”而来，果此，则他认为离水便是丽麿水了。也可能“郁林”为“郁水”之误，待考。

漓江即丽麿水是可考的。《易·离卦》：“象曰：离，丽也”。丽、离古音可通。又如《诗·小雅·渐渐之石》：“月离于毕”，《论衡·说日》作“月丽于毕”。《文选·潘安仁为贾谧作赠陆机诗》：“婉婉长离”，李善注：“离与丽，古字通”，均可证。“丽麿”之名应是当地盛产鹿类动物的缘故。《说文》曰：“丽，旅行也。鹿之性，见食急则必旅行，从鹿丽。《礼》丽皮纳聘，盖鹿皮也。”段《注》引《周礼·注》曰：“丽，耦也”。丽又

有华靡之义，如《汉书·地理志》：“织作冰纨绮绣纯丽之物”。麢，《说文》：“大麋也，狗足，从鹿，旨声。”《本草纲目·兽部》：“麢即古麂字”。李时珍说：麂“牡者有短角，黧色豹脚。”说明，麢即是有驳杂斑点的麂子，与鹿同属。以“丽麢”名水，可能是古代这条江边常有成双成群的麂子出没。《后汉书郡国志》零陵郡始安（即今桂林市）侯国条注：“始安郡记曰：县东有驳乐山”。《太平寰宇记》（下称寰宇记）临桂县条称：“驳鹿山一名福禄山，在州东北一十五里”。《读史方舆纪要》（下称方舆纪要）说：驳鹿山即驳乐山。驳鹿实与丽麢的意义相符，可能为丽麢水留下的地名痕迹之一。今桂林市一带出产鹿类动物的历史悠久。甑皮岩石器时代遗址中，发现距今七、八千年这里便产有赤麂、梅花鹿、漓江鹿、水鹿等动物。《太平寰宇记》、《清一统志》记载此地的土产有麖皮、麂皮。这些资料说明：丽麢水定在漓江较其它地方更为合适。

漓水名称之由来。宋人柳开认为湘、漓二水的名称是由于两水“相离”的缘故。此说，清人赵一清释《水经注·漓水》中指出这是“不识水道，妄生异议者也”，本文不再讨论。

（二）雒山指海洋山及其附近诸山，招摇山即今之苗儿山。

按经文，丽麢水源出于招摇山，今漓江亦源出于苗儿山。故苗儿山当即招摇山。招摇之义或为古代的倒装词，“摇”通“傜”，指古之傜族，《大荒东经》有“帝舜生戏，戏生摇民”可证。“招”同“召”，“招摇”即“傜召”，意为傜族部落或傜族区域，招摇山即今天所谓“瑶区的山”，或“瑶族的山”。古之招摇山后来之所以称为苗儿山，有两种可能：其一，招、摇、苗、猫古音同在宵部，音近相通，故苗儿山在明清时又称为猫儿山。（见道光《兴安县志》）其二，此山处于苗、瑶、壮等族杂居之地，山的西侧今有龙胜各族自治县可证。苗、瑶两族语言、习俗相似，关系密切，故解放前有的学者甚至认为苗、瑶同源，④故称为摇族

的山可，称为苗族的山亦可。

海洋山亦称洋海山，《汉书·地理志》和《水经》称为阳海山，而《后汉书·郡国志》及《水经注》则称之为阳朔山。雒、朔古音皆铎部字，可通。雒山，当主要指海洋山。日人小川琢治认为鹊(雒)山系鹳山之讹，鹳山即灌湘山，以其在灌水、湘水之间而得名，这也当是指海洋山。⑤此地的灌阳县城三国时就筑在雀儿山上。⑥雀儿山或即雒山之遗名。如前所说，按经文雒山当为群山之总称，指海洋山、越城岭和都庞岭比邻诸山，招摇山为“其首”方有着落。值得重视的是：《山经》之时已能归纳众山成为体系，尽管还不够准确，也不能不说是中国地学史上一个进步。

苗儿山海拔二千一百四十一米，为广西乃至华南第一高峰，这便是招摇山为雒山之首的主要原因。这一带据《寰宇记》说“春秋时（为）越地，七国时服于楚，战国时为楚越之交境”，可见早是兵家争夺之地，故《山经》作者将其置于全书之首，是有道理的。后来秦兼岭表、汉伐南粤，此为戍守、驻兵之重地即为明证。

（三）问题的关键是：招摇山所滨临的“西海”在何处？这也有两说。

其一、如谭其骧先生所说，指珠江三角洲所在的今之南海。但《山经》未见“南海”之名，而《南山经》称“西海”也仅见于此条。这位《山经》的作者或以为丽麐水毕竟要西流入海，故虚拟“西海”之名。如前所述，既因对于漓水如何入海，尚不甚了了，况《山经》的作者，是可以理解的。

其二、今桂林市附近当时为一大湖，即此经经文所谓之“西海”。其所以称为“西海”，因其在五岭之西，也在楚国南疆西端的缘故。今桂林市区内的杉湖、榕湖可能即是“西海”的遗迹。《山海经》中的“海”不少实为湖泊可证。大约称湖为海是

古之通例。如苏武牧羊之"北海"即贝加尔湖，它如青海、邛海、洱海、草海等都是指湖泊而言，此一"西海"也不例外。

从文物考古看。据广西自治区博物馆调查发现，桂林市北面的兴安、全州，东边的灌阳、恭城，南方的平乐、荔浦，西侧的永福等地，都有大量的汉代和春秋、战国时墓葬发现，唯独桂林市区附近约三、四十里之内，只有六朝以后的墓葬，不见汉墓出土。⑦说明这方圆三、四十里的地方，古代确为一大湖，以后水位逐渐降低，到汉时还不大适宜人们居住，六朝以后才逐渐开发为良田沃野。这从文献记载也可以得到证明。据《舆地纪胜》卷一〇三引《桂林志》称，兴安县建有秦城，系"秦始皇三十二年筑以限越。"而桂林市的城池，据《方舆纪要》卷一〇七引《风俗记》称，最初为唐代"桂州总管李靖所筑"。从政治、经济，军事、交通各方面而言，桂林市都较兴安县城重要，为甚么筑城反而较晚，只能说明秦汉时这一带地方还处于从湖泊向陆地转化的过程之中。

再以漓水的名称为证。这条水的干流，历来都是分段命名的，名称繁多。远的不说，明清时据《方舆纪要》大川条称，今桂林市以上名灵江、融江，今阳朔以上称桂江、始安江，再下到今梧州市则称为府江。至今仍称桂林市以上为漓江，以下为桂江。按漓水干流全长仅四百三十余公里，其称呼如此复杂，就是因为今桂林市附近曾经是大湖的缘故。当漓江（丽麿水）从苗儿（招摇）山流出后，经今灵川等地进入大湖（西海），然后湖水向东南低地溢出，形成现在的桂江。甚至还可设想，湖水溢出后起初是泛滥横流，到现在的平乐又众流归一，形成后来的府江。由于各段并非直接相通，所以被人们看成是几条江流，各呼其名，沿袭至今，理所当然。这样，不仅合理解释了漓水分段称呼的缘由，并与经文符合：丽麿水（漓江）西流注于海，招摇山滨临于西海之上。（古书表示地理位置的"上"字，常指为在其北

面的意思。如《晋书地理志》上庸郡有北巫县，在竹山，蒙文通先生说，北巫正是《楚策》所说的“巫上”，即可为证。（见蒙著《巴蜀古史论述》第11页）。这样一来，山与海距离远近的问题也即迎刃而解。

从地质考察看：今桂林、阳朔一带正处于海洋山系与越城岭及三台山系之间的槽谷平原中，又系溶洞众多的喀斯特地形，一旦峡谷积水，必然形成湖泊。《寰宇记》卷一六二称：“（漓）水自岭南流，……水势极高，每年三至五月，大水暴涨，淹侵城池。”据志书记载，直到解放以前，这种状况并未改变。其实即使在秋冬季节也是遍地的江、湖、溪、泉、湫、塘、潭、井之类，一片水泽景象，连桂林市区至今仍是塘堰星罗其布，地下水之丰富，实为国内罕见。阳海山、海洋山、洋海山之名，不离一“海”字，或即此山滨临于“西海”之遗意，亦未可知。

（四）《大荒东经》的招摇山也当是指苗儿山，不是另有一座招摇山。

这段经文是：

“有招摇山，融水出焉。……有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。”

此融水有二说：一指漓水上游源出于苗儿山西麓的大溶江。⑧ 一指今融江（柳江支流）右支的浔江。浔江即《水经》浪水、《汉志》的潭水。浔、浪、潭音近相通，书写各异而已。此水有三源。《水经》说出镡成沅水谷，《汉志》说出自玉山，《寰宇记》说源出叙州西界，皆指苗儿山西北的北源而言。《清一统志》称：“浔江出自老堡东北，城步、义宁二县水所汇。”出自义宁者为南源；出自湖南城步与桂境交界者为中源，位于苗儿山东北。可知上述两说，不论何者为是，《大荒东经》的招摇山均指今苗儿山而言。何况摇民祖先舜的活动地区曾达于九疑山，

九疑山在苗儿山东南不远，按汉代建置，今之九疑山、越城岭、海洋山同属于零陵郡。招摇山之所以要列于《荒经》的东方，是因为《荒经》与《山经》的作者各人所在的地方不同。如果吕子方、蒙文通两先生所说《荒经》和《海经》为巴蜀人的作品属实，招摇山则位于巴蜀的东南，故列入《大荒东经》是合理的。《南山经》的青丘之名也见于《大荒东经》、《海外东经》即可为证。《大荒东经》中的黑齿国，也可解释为两广地区吃槟榔而口齿染黑的氏族。从此我们可以发现《大荒经》与《山经》在内容上有着某种承继关系，从而窥见《山海经》全书结构之一斑。

（五）苗儿山一带的物产与经文记载的也相符合。

招摇山特点之一是"多桂"。《寰宇记》桂州条云：漓水"其江源多桂，不生杂木，故秦时立为桂林郡"。这里的江源即指越城岭苗儿山以及海洋山一带，可见其以产桂著名并不亚于湘粤边境的汉桂阳郡，虽然苗儿山一带汉时改属零陵郡。《寰宇记》等书将桂心列为此区特产，也是明证。

招摇山所产的"祝余"，郭璞注曰"或作桂荼"。今人覃保霖《壮医源流综论》⑨称："'祝余'壮语读为'卓医'，意为'放药'。又参看《尔雅·释木》荼为茶之初文，故桂荼犹今之桂茶。"用桂的枝叶水煎当茶饮以防治疾病，这是壮医用药方法之一，犹如蜀人饮苦丁茶防暑热，荼本有苦意。但"祝余"特点是青花、如韭，显非桂叶，可能是最早被当作"放药"的一种植物，专有名词变成了普通名词。或以为指今之天门冬。检《本草纲目》卷十八"天门冬"条，其叶形、花色均极相似；梁陶弘景、唐慎微、宋掌禹锡诸医家都赞其有"辟谷不饥"的功能；道家则称颂为"仙人粮"云云。此说可供参考。

"迷谷"，覃保霖说："壮语训为草木之母根。壮俗，幼儿体弱多病者，常佩药用草木根一截，亦能防治疾病。甚至成人患

病，也用佩药法。”据此，“迷谷”当为广西壮族民间习用的一种“佩药”，按其形状，或以为是木棉、凤皇树、赤槿之类，未可定也。广西同正（今崇左、龙州间）壮语称树为“果迷”⑩，果、谷双声，“果迷”或即“迷谷”之倒装音。

上面两种药用植物，不必广西才有，但广西产有也是事实。苗儿山以及龙胜一带很早便有壮族居住。据徐松石说：“广西龙胜猺人称獞人为本地人，而称说国语的汉人为客人。”⑪说明壮族较瑶族居此为早。他又说：“苗猺采袭獞人语言很多，獞人采袭苗猺语音甚少。”⑫徐氏并专章论述了壮族乃岭南土著。由此可知“迷谷”、“祝余”原为壮语的可能性极大。

招摇山产狌狌，见于《山海经》本身。《海内南经》曰：“苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴，氾林方三百里，在狌狌东。狌狌知人名，其为兽如豕而人面，在舜葬西”。苍梧山即九疑诸山，在桂林、兴安之东，与招摇山地望相符。

“多金、玉”也是招摇山区的特点。《韩非子内储说上》：“荆南之地、丽水之中生金，人多窃采金，采金之禁，得而辄辜磔于市，甚众；壅离其水也，而人窃金不止。”这是丽旨水产金的证据之一。桂林地区战国时为楚之南疆，符合“荆南之地”的地望。经文又载明此地多金。或以为桂林地区现不以产金著名而否认韩非子所说的丽水即今之漓水，我以为不然。现在不以产金著名并不等于古代无金。按《内储》所说，当时的官方采取了隔离措施，甚至施以车裂、分尸等酷刑处置了许多采金的百姓，而百姓仍然采金不止，可知这里的金早被采尽，即使未尽，数量也不多了。由于年代湮远，此事很难确考，但也并非毫无遗踪可寻。例如现在苗儿山麓的两金公社的“两金”便是金坑、金石两个小地名的联称。说明这里从前确曾产过金。而且，这一带既然有产金的地质构造，金矿床绝不止一处；现在的漓水下游、桂江左岸的昭平县便有一处大金矿，也是明证。由此而观之，《南山经》

此一记载应当是可靠的。

玉的品种甚繁，现在科学依玉有辉石、闪石等质的差别而分为软玉、硬玉两类。古人所称的玉，其涵义和石质与现在未尽相同。据《元和郡县志》卷三十七载，唐开元中今桂林地方每年要进贡白石英二十两，这是一种质地纯洁的水晶石。现在的兴安县仍盛产大理石、萤石，该县的界首即修有大理石公路桥一座，县属的白石公社所产萤石，可用以刻图章。龙胜县则有一大滑石厂。这些特殊的石头，大抵便是招摇山地区“多玉”的根据。

“育沛”，郭璞无解，近人释为琫瑁，可从。琫与育同属觉部，沛与瑁皆为双唇音，故育沛与琫瑁实为一物。《周书·王会》称“南蛮”六国所献特产即有琫瑁。按《山经》文意，育沛为防治瘕疾的“佩药”。瘕疾，中医释为腹内游动不定的包块。《本草纲目》介部说：琫瑁“生岭南海畔山水间”，“可破症结、消痈毒”。“生佩之，辟蛊毒”，与经文吻合。说明《山经》对研究医药学史也有一定价值。

杻　阳　山

招摇山既在广西，广东连县北的方山究系何山。按以水定山之法，广东现在的连江即是怪水，北江干流及上游的武水则是宪翼之水，而方山乃是《南山首经》的杻阳山。

现照录杻阳山条的经文为次：

“（猨翼之山）又东三百七十里，曰杻阳之山，其阳多赤金，其阴多白金。有兽焉，其状如马而白首，其文如虎而赤尾，其音如谣，其名曰鹿蜀，佩之宜子孙。怪水出焉，而东流注于宪翼之水。其中多玄龟，其状如龟而鸟首虺尾，其名曰旋龟，其音如判木，佩之不聋，可以为底。”

按南山首经文意，柤阳山在招摇山东一千零五十里，合今里约七百三十里（依谭先生说）。而方山在苗儿山东南方，直距五百里左右。《山经》所计方位多不精确，东南记为东，不算误记。其里距相差二百多里，是因为其间横亘着越城、都庞、萌渚、九疑诸大山，山路蜿蜒上下，故实际里程是大体相符的。

（一）先证连江即怪水。古籍记载连江者甚多：

> 《海内东经》："潢水（一本作湟水，湟、潢古同音通用。）出桂阳西北山，东南注肄水，入敦浦西。"
>
> 《水经·洭水》："洭水出桂阳县卢聚，东南经过含洭县（即今广东英德西北之浛洸镇），南出洭浦关为桂水。"

郦道元注洭水云："洭水出桂阳县西北上骅山卢溪为卢溪水；东南流注桂阳县故城，谓之洭水。《地理志》曰：洭水（按：今本《汉书地理志》作汇水）出桂阳，南至四会是也。"又注："（洭浦）关在中宿县（按：今广东清远县地），洭水出关右会溱水，谓之洭口。《山海经》谓之湟水。徐广曰：湟水一名洭水，出桂阳，通四会，亦曰滙水也。汉武帝元鼎元年（按：《史记·南越列传》作五年），路博德为伏波将军征南越，出桂阳，下湟水，即此。洭水、桂水其别名也"。

可知：洭水别有湟水、潢水、汇水、滙水、桂水诸名。而桂、怪同属见纽，仅一声之转；汇、滙很可能是洭字的形讹，故汉以前的连江当称怪水无疑。按流向也是相符的：怪水"东流注于宪翼之水"，潢水是"东南注肄水"。洭水"东南过含洭县"而与溱水合。现在的连江也是东南流至连江口与北江干流会合，东南记为东，如前所述，是因《山经》记载不精确，多记基本方位，未记中间方位的缘故。

（二）武水和北江干流即是宪翼水。

今广东北江干流及其上游武水，《水经》称为溱水，《汉书地理志》称秦水，《海内东经》称肄水，名异而实同，《水经·溱水注》已经说明。不过武水的发源地，前二书称临武县，《海内东经》却称临晋。临武指此县治临于武溪水，而临晋指临于溱水，溱、晋古音同为真部、精纽字，故通用。问题是为甚么说溱水即是宪翼水，宪翼之名涵义为何？主要是根据水的流向而言。《水经》称溱水是“西南流过浈阳县，出洭浦关，与桂水合。”《汉志》也说“秦水东南至浈阳入汇”。前已证明汇水、桂水即怪水，而怪水又是东流注于宪翼水，这就说明宪翼水即是溱水。这与《海内东经》潢水“东南注肄水，入敦浦西”也是一致的。

这里需要说明的是：为什么“洭浦关”又名“敦浦”？考“敦浦”《水经注》作“郭浦”，毕沅、郝懿行都以“敦浦”为“郭浦”之讹。赵一清复改“郭浦”为“敦浦”。然而诸家对此二名都未作解释。按愚所见，敦并非郭字之讹，而不当为汉族语言。徐松石《粤江流域人民考》二二八页云：“陆次云《峒溪纤志》谓：‘苗人掠得汉人，藏之峒内，恐其逃逸，以不靴着之而不锁，使之终日莫出’。《注》谓‘不’音墩，可见墩就是锁困之义。”敦、墩同音，转用作关隘之关，对汉语而言，苗瑶语多倒装，“敦浦”应是“浦敦”，也即是“浦关”，实为洭浦关的苗语名称，确切的说这是苗、汉语言结合的产物，因为“浦”仍为水滨、河岸之义。于此可见：汉语之地方变体在《山海经》中亦有之，颇值得注意。

“宪翼”，汉语也无解。“宪”当是壮语“显”的对音。壮语显字有乌黑之义，与逿逻的逿同音同义，古代称两粤土著壮族为“显濮”可证。⑬ 汉语对此音不能用“显”字，因显有光

明之义，与暗黑之义相反。如《诗·清庙》“肃雝显相”，《笺》曰“显、光也。”但“宪”可假借为“显”，如《诗·假乐》“显显令德”《礼记·中庸》作“宪宪令德”。故用宪字以对壮语显字的音。据文献记载，溱水各支流多有污水注入，如云水、汤泉水流出大量的流磺水，岑水产胆凡，“致使两岸石色皆赭”。⑭尤其是溱水在洭浦关即今连江口一带与湟水会合后，湟水上游的卢溪水、犁溪水等也带很多黑水渗入。大概古代的宪翼水水色苍黑，污染严重，是其特点之一。

翼，《文选·琴赋》“骈驰翼驱”，李善注曰：“翼，疾貌”。又翼与瀷音同义通，《淮南·览冥训》“泽受瀷而无源者”，高诱注云：“瀷，雨渍激流者”。故翼在这里当有水流湍激之义。前引《海内东经》肄水之肄，因与肆同为微部字，可通假，肆也有疾义。《诗·大明》“肆伐大商”，《毛传》曰：“肆，疾也。”水湍急难行，也是宪翼水的特点之一。文献中记载的事例甚多：如《水经·溱水注》形容武溪“南入重山……悬湍洄注，崩浪震山”，尤其是六泷水，险急不可入，常使船工困厄，行旅伤悲。故秦辟三郡，只取漓、湟两道，即是明证。

材料说明：宪翼水即黑色激流之义。这个名称也是汉、壮两种语言的结合物。

（三）再谈杻阳山及其物产。

连江既是怪水，北江干流为宪翼水，而连县的方山乃连江的发源地，无疑即是杻阳山，古代荆湘多产杻木，中次十一经、十二经的荆山、洞庭山系产杻之山共有十座之多。据《尔雅注疏》称，杻木“材中车辋”“可为弓弩干”，能作车辆和武器的材料，古人是重视的。杻阳山或邻近产杻之地，或以产杻而著称。

杻阳山也产金。郭璞认为此处所指的赤金为铜，白金为银，很是。《唐书·地理志》称桂阳(连县)产银，连山（连山壮族自

治区》有铜。《宋史·地理志》记有阳山县的铜坑，在今连县之南。《方舆记要》阳山条说："铜沙山在县西南七十里，旧尝产铜。"《清一统志》连州条引《九域志》云："桂阳县有同官一银场，阳山县有铜坑一银场。"等等。皆可证实。

鹿蜀即蜀鹿，可能是当地少数民族的倒装语。经文所记之马状、虎文、赤尾与一般鹿类无异，唯"白首"为其特点。《水经·洭水注》曰：含洭"县有白鹿城，城南有白鹿岗，咸、康（晋武帝咸宁、大康两年号）中，郡民张鲂为县有善政，白鹿来游，故城及岗即名焉。"是与蜀鹿白首相符。《本草纲目》兽部称鹿茸、鹿角胶有利男女生育，可能岭南也有用鹿角当佩药使用的习俗。

经文所记玄龟之状，与一般龟无别。《本草纲目》将其附入鹗龟条，但无发挥。唯水龟条下称龟溺可治耳聋与此经差合。但"可以为底"一句诸家所释皆与《本草》药性不符。郭璞曰："底，躏也。"近人亦有释底为胼胝者，实为附会其所谓古代旅行家之需要而已 ⑮ 。按：底，当训为臀，此处指肛肠疾病之总称。《本草纲目·介部》：龟可治鼠瘘、赤白带等疾病，皆可为证。

结　　语

《山海经》一书，自司马迁以后，学者多以为是荒诞奇怪之古籍，至今仍有人持此说法。从以上对招摇、杻阳两山的考察可以看出，书中的记载非特地理位置有可以指实者，而且其物产、医药等资料也可反映出当时当地的实际情况和认识水平，对研究我国上古社会实有一定的科学价值，此书绝非仅有神话故事而已。

从《荒经》和《山经》的招摇山同指一山，《山经》与《海

经》、《荒经》均有青丘之名等情况，可以看出《山海经》中各经确实不是一人一时一地之作，但是各经之间却有着某种程度的承继关系。这对于深入研究此书，当有一定参考价值。

本文虽仅考察两座山，但已涉及地质、生物、矿物、医药、历史、语言等许多方面，就语言而论，也不是单纯用汉语可以解释清楚的。所以对《山海经》的研究，应由社会科学和自然科学的学者通力合作，方能得出全面、准确的结论。

注：

①郭璞《山海经传》，凡郭注此经之文字均见此书。

②《诸子释地·五藏山经传》

③谭其骧《论〈五藏山经〉的地域范围》

④《瑶族语言简志》第3页，民族出版社1982年版

⑤谭其骧《论〈五藏山经〉的地域范围》

⑥《濬阳县志》

⑦据广西自治区博物馆张世铨同志函告，并承他提供不少有关广西物产等情况，谨此致谢。

⑧谭其骧《论〈五藏山经〉的地域范围》

⑨载于《中华医史杂志》1982年第4期

⑩徐松石《粤江流域人民史》第52页

⑪同上书，第87页

⑫同上书，第55页

⑬《粤江流域人民史》第95页

⑭《清一统志》韶州府山川条

⑮江绍原著《中国古代旅行之研究》

《山海经》西南之黑水即金沙江考

——兼论赤水实指今之雅砻江与盘江

张　国　光

我国重要的古代文献《山海经》的内容，是极其丰富的。通过对它的全面、深入地研究，可以使我们对于先民族旅游探险，征服自然，开拓疆域的过程及其伟大成就，有更多的了解；对于古代以汉民族为中心的东方文化的辉煌成绩，作高度的估价。这里仅就《山海经》中的黑水与古代以岷江为长江上源问题，考辨如次，以就教于学界：

一、《山海经》中黑水的关系位置

黑水一名称，凡三次见于《尚书·禹贡》篇：

"华阳黑水惟梁州"

"黑水西河惟雍州"

"导黑水至于三危，入于南海，

这三条记载，所指当系同一条大河，是无疑义的。吴卓信《汉书·地理志补注》乃说《禹贡》黑水有三："一为雍州之黑水；一为梁州之黑水；一为导川之黑水：正不必强合为一。"这种主观臆测，乃是"不求甚解"的思想表现，当然无说服力。我们认为根据这三条记载，大体可以确定《禹贡》黑水是雍梁二州最西的边界河流，是流经三危归入南海的。

再看《山海经》中有关黑水的记载，是否与之一致：

昆仑之丘……黑水出焉。而西流于大杆，是多怪鸟

兽。（《山海经·西山经》）。

海内昆仑之墟……洋水、黑水出西北偶，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。（《海内西经》）

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。（《大荒西经》）

按此谓黑水出昆仑西北隅，东南流而注入南海者。

流沙出钟山，西行又南行昆仑之墟，西南入海，黑水之山。（《海内西经》）

西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。（《大荒北经》）

玉山，……又西四百八十里，曰轩辕之丘。无草木，洵水出焉，南流注于黑水。”（《西山经》）

按此谓黑水，北受钟山昆仑一带流沙，又由发源于轩辕之丘的洵水灌注。它的上游，还有苗民之国：

黑水之南，有玄蛇，食尘。（《大荒南经》）

有渊，四方，四隅皆达。北属黑水，南属大荒。北旁名曰少和之渊，南旁曰名纵渊，舜之所浴也。（同上）

黑水……入海，羽民南。（《海内西经》）

有羽民之国，其民皆生毛羽。（《大荒南经》）

大荒之中，有不姜之山，黑水穷焉。（同上）

按此谓黑水至不姜之山入海，其南有羽民国及舜所浴渊，而且产有食尘大蛇。

流沙之东，黑水之西，有朝云之国，司彘之国。黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流。（《海内经》）

南海之外，黑水、青水之间，有木名曰若木，若

水出焉。（同上）

流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。（同上）

西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。"（同上）

按此谓黑水之西，有朝云之国，司彘之国。其东有若水和青水，而不死之山，都广之野，也都在黑水流域。

根据上述记载，可以定出黑水的关系位置是：发源于昆仑山系之北，东南流经不死之山，都广之野，少和与纵之渊，到不姜之山而注入南海。它是我国西南方的一条大河。赤水、洋水夹其东西与之平行。苗民国在其北，朝云、司彘之国在其西，而羽民则居其南。

二、《禹贡》《山海经》所记完全一致

《禹贡》以黑水为雍梁二州极西的界河，必然是发源于昆仑山以西且向南海流的大川。而《山经》出昆仑之黑水的条件，恰与之吻合，它也被认为是向南海流的。足证两书所指的实为一水。（《海内经》："北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎，玄狐蓬尾……"此黑水则指今之黑龙江。郭璞注："玄丘之上，人物尽黑。"又："幽民穴居无衣"。即因这里土著住冰窟，穿鱼皮，而其地又冬季为时较长，夏季为时短促之故。）但是这条黑水究竟是在哪里呢？

有的说它在南郑：

黑水出北山，南流入汉，诸葛亮笺云：朝发南郑暮宿黑水。（《水经沔水注》）

黑水源出梁州城固县北大山。（《括地志》）

按此黑水乃一小河，何足为"禹贡"称道？故又有以为即张掖河者：

张掖河今俗谓之黑河。高邑李马门云：《禹贡》黑水，

即张掖郡北门外之黑水也。土人呼为黑河，与黑沙流行，望若黑水耳。（《禹贡锥指》）

按《禹贡》："导弱水至于合黎，余波入于流沙。"蔡沈集传："合黎，山名；隋地志在张掖县西北方，名羌谷。"是今甘肃之黑水，实即《禹贡》之弱水。所谓张掖河，原不足以为雍梁二州之界，更与流入南海的明确记载相矛盾。因此，有些地理学者就把视线移于西南纵谷山系诸水。

三、黑水必在我国西南

〔唐〕樊绰曾说：黑水即历水（按即今之元江）。而〔宋〕蔡沈云：

西夷之水，南流入南海者凡四。……其曰历水者，即古之黑水也，三危山临峙其上。按雍梁二州西边，皆以黑水为界，是由雍州之西北而直出梁州之西南也。（《尚书集传》：《禹贡》黑水条）

蔡沈肯定只有从雍州西北，流经梁州西南的一条大河，才符合《禹贡》的记载，这是"以经解经"的正确态度。可惜举证还不够完备。〔清〕吴承志《汉志水道图说补正》，则谓黑水即今之金沙江：

昆仑之虚，河水出东北隅。洋水、黑水出西北隅。洋水在黑水西，见《穆天子传》。今金沙江上源那木图乌木仑……于《禹贡》雍州，正界雍西。……又南匝楚河则澜沧江上源。……黑水必金沙江，洋水则澜沧江。

也有人认为：黑水即澜沧江：

樊绰以历水为黑水者，恐其狭小不足为界。其所称西洱河者，却与汉叶榆泽相贯。广处可二十里，即足以界别二州，其流正趋入南海。又汉滇池，即叶榆之地。

武帝初开越巂，其地古有黑水旧祠。夷人不知，载籍必不致附会。而绰及道元皆谓此泽以榆叶所积得名，则其水之黑似榆叶积渍所成。且其地乃在蜀之正西，又东北距岩昌即三苗种裔，与三苗流于三危者又相应。其证验莫此之明也。”（程大昌：《禹贡论》）

滇之澜沧江、怒江二水皆由吐番西北来，与雍州相连，按其水皆入南海。禹之所导，于以分别梁州界者，惟澜沧江足以当之。（李元阳：《黑水考》）

澜沧江相传即古黑水也。（《清一统志》）还有的认为黑水即今之怒江：

澜沧源近，未必及雍州，又绝无黑水之名，不如怒江之源远而水深黑也。按旧舆图，西番之西，大流沙之南，涌出一泽嘉湖，南流为潞江。以今考之，嘉湖即喀喇池也。蒙古名黑为喀喇，水曰乌苏，此水大于澜沧、叶榆而色深黑，故名。其上源于卫藏之布哈拉泽，渊澄而黑。以此为《禹贡》之黑水，则名实犹旧也。(《新修一统志》)

按怒江上源曰哈喇乌苏。蒙古谓黑为哈喇，水曰乌苏，其为黑水无疑矣。(《汉书·地理志·水道提纲》)

把以上诸说比较一下，哪一种说法可信呢？

四、 黑水即金沙江

按怒江发源于唐古拉山之南麓，距离昆仑山系很远，又不能和黄河遥相呼应。至于澜沧江，又源近不及雍州。都与《禹贡》所述条件不合。求其上源接昆仑山而又能作为雍梁两州之界河的，只有金沙江。元江与它原是一条河。金沙江在远古本为纵流河川，系越青蒲口，经剑川盆地流入元江，而由越南入海的。其

后因被袭夺乃成为转流川，而元江遂被截头。这是现代中外地理学者的看法。下面且引三说为例：

“在云南大理剑川之北，青蒲口为漾濞河及金沙江之分水岭。距附近河南仅六百公尺，且显为一缺口。而自此向南经剑川盆地而至大理，沿路湖泊甚多，如洱海其最著者，俱足为地形低缓之征。直至红河之支流，虽尚有分水岭而俱不甚高，可见昔时之金沙江当穿越青蒲口之岭及剑川盆地，直达红河，流经越南入海。其后因扬子江之袭夺作用，遂将金沙江水挟以东流，而在石鼓（丽江县西）附近，尚有一尖锐之袭夺湾，足资考证焉。”（许逸超：《中国地理研究》）“丽江县亘大理县及红河上流白崖江水源间，有小湖小河，互相联络。足证此二江（按指金沙江与红河）本相联接。后因地形变动，金沙江随折而东流，《禹贡》所谓黑水至于三危入于南海者，殆即指此也。”（扬文洵等编：《中外地理大全》）

“金沙江和漾濞江之间的分水岭。箐铺口高出现在金沙江河面600米。分水岭以东有长谷通剑川。在这谷地内有若干湖沼，南通大理，它们的高度相差，……分水岭高度为2612米，再往南通过一海拔2500米的分水岭即为红河上游。红河向南流入东京湾。……很有理由认为联结箐铺口，古谷和红河一线，代表秦岭时期金沙江的老河谷。”（李春昱《长江上游河谷之发展》，《中国地质学会志》第13卷，1933年）

五、三危疑即玉树族住地，舜所浴渊疑即洱海

《禹贡》："三危既宅，三苗丕叙。"又《尚书·尧典》：舜"窜三苗于三危。"《郡国志》刘昭注引《地道记》："三危，三苗所处。"可见三危是雍州范围以外的荒服之地，三苗部落迁徙到这一带来。由于三苗非农耕部落，往来游牧无定处，所以各家解释三危也不一致：

三危，今属天水。（陆德明：《庄子音义》）

三危山在沙州敦煌县东南三十里。（《括地志》—《史记正义》引）

《禹贡》导黑水至于三危，此三危应即喀木卫藏之三卫。凡两"三危"也。（汪士铎：《汉志志疑》）

唐孔颖达《尚书正义》："三危为西裔之山。"又云："三危山，在鸟鼠西南，与岷山相连。"此指北之三危而樊绰说：

"历水，三危山临峙其上。"程大昌说："岩昌即三苗后裔。"李亦人《西康综览》引徐瀛《西征日记》云："十六日…阿里属宁静县头人胆真，因随办三暗巴夹坝小头人，以不能自主藉端推诿。……二十一日……三暗巴鼓噪始至。三暗巴即古三危地。"因此他说："三危必在怒江、金沙江之间。"又说："三危以上之黑水属雍州，以下之黑水属梁州。……故三危必在康北近青海一带。"这一判断是合理的。《山海经·大荒北经》"黑水之北，有翼之苗民"即是《尧典》的三苗。当在青海西南，通天河南，玉树二十五族地。由于藏族祖先活动范围很广，所以北起敦煌，南到丽江，都被认为是三危地区，而《西次三经》又以为三危之山，在昆仑以西三千余里。朝云、司彘之国即《神异经》所说"西方有人焉，……头上戴豕"，也就是以猪为图腾，

当即西藏高原的原始部落。羽民当即印度支那半岛的以鸟为图腾的部落。不死之山即“寿丘”、轩辕之丘，也就是今之巴颜喀喇山。“轩辕”与“巴颜”同为译音，这是一系列的有关黄帝神话的一部分，我另有考证。都广之野即滇池盆地。叶榆泽以其为榆叶积渍得名，意即黑泽。少和与纵之渊北属黑水，又为舜所浴渊。而《淮南子》有“舜霉黑”的传说，由此可见叶榆泽，也就是舜浴过的。舜南巡的传说，也可以与之印证。

叶榆泽即今之洱海，是由叶榆水所汇集而注入漾濞江。但元江上游之礼社江，亦接近洱海。是叶榆之义亦可包含元江而言也。程大昌祇知澜沧江为流入南海之大川，却不知远古的金沙江亦是向南流入海者。

又汉武帝开越嶲之始，这里已发现了黑水祠，其建立必在先秦。按先秦时代，楚国的领域很广，包括今之华东、中南地区。《左传》襄公十三年子囊曰：“赫赫楚国，而君临之，抚有蛮夷，奄征南海，以属诸夏。”《史记·西南夷列传》“始楚威王时，使将军庄跻将兵循江上略巴蜀黔中以西。跻至滇池，地方三百里，旁平地肥沃数千里，以其众王滇。”而中土自古有祀名山大川之俗，则黑水祠或即庄跻所建。

又按《穆天子传》：“至于洋水……北征东还，……至于黑水，西膜之所谓‘鸿鹭’。”今藏族名通天河为“州曲”，与“鸿鹭”音近。而洋水在黑水西。又系注入南海，吴承志推定它即澜沧江是可信的（洋与澜沧也音近）。《楚辞·天问》：“黑水玄趾，三危安在？”玄趾即交趾。由此可见，有关黑水、三危传说，早传播于先秦民间。只因地处荒徼，十口相传，遂富有神话色彩，故为屈原所疑，因问其安在耳。

我们可以推知：庄跻在西征之前，必已对西南地理情况有所了解，而不会是盲目行动。他征服昆明盆地的土著部族之后，这一带和楚国本部的交往，当逐渐频繁起来。《山海经》的作者，

根据传闻和文献记录，以及实地考察所得，对于西南地理情况，作了上述的记载，是可能的。司马相如还说："邛、筰、冄、駹者近蜀，道亦易通。"这说明云南地区在秦时已与中原文化有联系了。

六、赤水的关系位置

《禹贡》《山海经》的黑水，原指今之金沙江，至今还可看到它向南流的痕迹。又《山海经》的洋水即澜沧江，均已明确，进而就可以考证赤水是指现在的哪一条河了。

按《山海经》记赤水与黑水平行而在其东：

> 西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。（《大荒西经》）
>
> 昆仑之丘……赤水出焉。而东南流注于氾天之水。（《西山经》）
>
> 海内昆仑之墟……赤水出东南隅，以行其东北，西南流注南海厌火东。（《海内西经》）
>
> 三珠树在厌火北，生赤水上。其为树如柏，叶皆为珠。一曰其为树若彗。三苗国在赤水东，其为人相随，一曰三毛国。（《海外南经》）
>
> 南海之中有氾天之山，赤水穷焉。（《大荒南经》）
>
> 赤水之东，有苍梧之野，舜与叔均之所葬也。（《大荒南经》）

由以上记载可定：赤水的关系位置为发源于昆仑高原，东南流而归入南海的纵流大川，其东有三苗国及舜葬之野，其西有厌火国，其滨海处，产有三珠树。从这些条件看来，赤水疑指今之雅砻江。古人以为雅砻江不是东流而是循今之河道到乌蒙山折而南流，逆普渡河道南到滇池，再通过抚仙湖注入盘江，而东南流入

南海的。

七、赤水上游疑即雅砻江

古籍记赤水的很多：

《庄子》——“黄帝游于赤水之北，登于昆仑之丘。”

《穆天子传》 “宿于昆仑之阿，赤水之阳。”

屈原《离骚》——“忽吾行此流沙兮，遵赤水而容与。”

《楚辞·惜誓》——“涉丹水而驰骋兮。”王逸注：“犹赤水也，《淮南》言赤水出昆仑。”

《淮南子·地形训》——“昆仑虚，赤水出其东南隅，西南注海丹泽之东。”

这些记载都是和《山海经》一致的。雅砻江正发源昆仑山脉东南，和金沙江相呼应，所以又称小金沙江。古人可能以为它下与滇池相连，而滇池古代又是和抚仙湖相通的。

晋宁州西三十里，有海宝山。相传山下有窍，滇池之水，由此入澂江府之龙泉，在府西十五里乱石中，流入于抚仙湖，即谓之漏江者。抚仙湖古通名滇池，不别为名。（顾祖禹《读史方舆纪要》）

古说此湖（按指抚仙湖）与滇池通连为一，仙湖深广，中间微忽断忽续，故其说如此。（《汉志水道图说补正》）

这是说滇池面积，远古本是很大的。其后因长江袭夺作用，雅砻江折而东流，滇池变受水湖为输水湖，故日渐缩小，甚至成了两个湖了。

《山海经》所云舜葬赤水之东，也与其他古籍相合：

《史记·五帝本纪》——舜崩于苍梧之野，葬于江

南九疑。

《礼·檀弓》——舜葬苍梧之野。

《汉书·刘向传》——舜葬苍梧。

《国语》——舜勤民事而野死。

《三国志·蜀书》——昔舜勤民事，崩于苍梧。

《淮南子》——舜南征三苗，道死苍梧。

《论衡》——舜葬苍梧，象为之耕。

按舜葬苍梧，本是南方民族的传说，各家为了证实它，各加解释。有的说巡狩道崩；有的说远征三苗而死于途中；有的又说他为民勤劳而死。《山海经》所说的三苗国在五岭山脉南北，而西江与雅砻江正位于其西：

《国策·魏策》——吴起曰“三苗之国，左彭蠡之陂，右洞庭之波，汶山在其南，而衡山在其北：若此其险也。”

《山海经》郭璞注云：有苗之民叛入南海而为三苗国。此与居于三危的三苗同源。所以《淮南子》说：“有苗与三危是为一家。”再由“投三苗于三危”的传说证之，可知三苗原居长江流域，因华夏族的侵逼而西南迁，有的西到金沙江上游，有的南迁海滨。

八、 三珠树即珊瑚

至于三珠树，按其特征，当即珊瑚树。它的枝柯灿烂，产于暖海中，故经云：如柏若彗，叶皆为珠也。

《唐本草》——“珊瑚产南海，又从波斯国及狮子国来。”

《图经本草》——“今广州亦有，云生海底，汉积翠池中有珊瑚，……云是南越王赵陀所献。”

由此可见古代中原人民，已经有见过南海珊瑚的。厌火国，当即马来人。经云：“其人兽身黑色，火出其口中。”口中出火传说，当系因他们身黑而齿白误传。《南州异物志》：“扶南海隅人，身黑若漆，齿白如贝。”以上都是说赤水是流入南海的。又经云赤水流域产鹦鹉：

《西山经》——“盼水出焉，西流注于赤水……有鸟焉，其状如鸮，青羽赤喙，人舌能言，名曰鹦鹉。”

鹦鹉多栖热带森林，这也是赤水为南方大川之证。

九、赤水下游即盘江

又按《皇朝通志》：

南盘江亦名红水。……北盘江出其北。……两盘江既合，总名红水河。

这更是盘江即古代赤水下游的推断的一个佐证：红水河之名，显然是古代赤水之遗影。

古人既以为金沙江与雅砻江都是南北纵流川，则长江上源，只有岷江了，所以《禹贡》说“岷山导江，……入于海。”《山海经》对长江上源更详乎言之：

岷山之首，曰女几之山。……岷山，江水出焉。东北流注于海。……又东北一百四十里，曰崃山，江水出焉。东流注于大江。……又一百五十里曰高山，江水出焉，东流注大江。（《中山经》）

岷三江：首大江出汶山，北江出曼山，南江出高山。……入海，在长洲南。（《海内东经》）

所记上源道里详悉，足证是出于实地考察，非尽赖传闻。于是我们可以得出下述结论：

十、《禹贡》、梁雍二州的西界

古代中国学者以岷江为长江上源，并非不知其西有雅砻江和金沙江，而是因他们误以为此两川是南流川故。这也可证《禹贡》雍州之西远达今青海的西南部，梁州之西南包括元江即汉志的仆水以东各地。它的范围是很广的。可是过去顾颉刚、史念海先生在其合著的《中国疆域沿革史》中，却说《禹贡》梁州只包括今四川松藩及陕西之南部；雍州仅起自今陕西省东界，包括甘肃等地。实难令人首肯。至于说："九州之分划既属空中楼阁，详细考证，亦属徒然。"亦有抹杀许多地理学者的研究成果之嫌。当然，我们不能认为《禹贡》真是夏代作品，不能认为真有一个像禹那样能够疏导江、淮、河、汉的巨人，也不能认为九州范围之内，都是古代华夏族政治统治力量所及的范围。但是我们应该相信，《禹贡》《山海经》都是先秦人根据所见所闻及其政治理想所作，通过对它们的深入研究，可以看到我们伟大的祖先，在两千多年以前，就具有广泛的地理知识，和建立一个广大的统一国家的理想。从而也可以探索出以汉族为主的各兄弟民族在经济上文化上关系的密切，情谊的深厚。这对读者来说，也是很有教育意义的。

〔附记〕　读者至此，可能说先秦时人已知有金沙江之说，即使可信，但仍有疑问存在：即金沙江之被袭夺问题，乃今日地理学家考证的结果，两千几百年前之《山海经》的作者，又是怎么知道的呢？

这个问题我思索了多年，终于恍然而悟。我的解释是：金沙江之被袭夺，遗迹至今显然，则两千几百年前其遗迹必较今日为显著。当时人们由于观察不周密，遂误认为金沙江是纵流川，而不知它早已被长江袭夺矣。

有人也许会问：对于袭夺说，地理学界尚有异议，何能据以解释《禹贡》《山海经》？窃以为今所讨论者只是此一文、一书作者当日的知识水平，而不是论证他们知识的是否正确。即使袭夺说还不能为某些学者接受，但仍不防碍承认金沙江曾有改道之事实。吾人可以设想：在先秦时期，由于秦霸西戎和庄蹻之进军西南，开拓了中原人民的知识领域。他们对我国西部与西南地区的山川分布情况，也有所了解。但终因交通阻塞，交往难以密切，故所得的知识，十分有限，甚至以讹传讹。所谓黑水（金沙江）流入南海之说即其一例，不足怪也。

又任美锷等先生1959年4月在《地理学报》发表的专文，根据野外考察的资料指出："金沙江曾经河流袭夺，似已为客观存在的事实所证实。"他们还在剑川一带访知白族、纳西族有如下传说："玉龙山是三姊妹，过去连在一起，那时金沙江江水很高，金沙江流经九河谷地而从漾濞流出。当时九河一带多水灾，以后夏禹治水，一斧把玉龙山劈开，造成了今日虎跳涧大峪谷，结果使原来向南流的金沙江改道转东北流去。"此一传说反映当地少数民族历来认为金沙江本是南流大川，亦可见《禹贡》、《山经》作者不承认金沙江为长江上源是得之传闻或疏于考察致误也。

又按顾颉刚先生的《禹贡》注释(1959年版)肯定了《禹贡》黑水系以《山经》为据，但他仍认为它是古人"假想"中几条大水之一，并说昆仑山"最先是在今陕西东部"，对此我别有一文辨之。

《海经》新探

何幼琦

春秋以前，人们还不著书，文化知识的流传，全凭口授。战国初，才有弟子记述先师遗言的创举；战国后期，著书立说才兴盛起来，出现了百家争鸣的局面。此时也有了地理学专著，比较著名的有《禹贡》、《山经》和《禹本纪》。

《汉书·艺文志》著录有《山海经》一书，列入形法家中，当作地理学的书，《禹贡》则列入《尚书》中。《山海经》由《山经》和《海经》两部份组成，内容各不相同，笔调也相去很远，表明它们是相互独立而平行的两种书籍。据说《淮南子》的前五篇是战国时的遗文。①在《地形篇》中，就有两段文字酷似《海经》的摘要，②而根本没有类似《山经》的文字。由此可见，在西汉景、武之际（公元前二世纪），《海经》和《山经》还是分别流行的。《史记·大宛列传》中曾经提到《山经》和《禹本纪》，③并且引述了《禹本纪》几句：“《禹本纪》言：河出昆仑。昆仑，其高二千五百余里，日月所相隐避为光明也；上有醴泉·瑶池。”这同《海内西经》的记载大致相同。根据这一仅有的传世的资料，我们认为《海经》来自《禹本纪》，基本上符合事实。可能的情况是，当刘向父子领校中秘的图书时，把《山经》和《禹本纪》合编在一起，改题新名为《山海经》，这就是这个书名首先见之于《艺文志》，也是《艺文志》不再著录《山经》和《禹本纪》的原因。

《禹本纪》和《山经》都是地理类的书。刘安、刘向甚而至

于汉武帝，对此都没有疑义；可是，司马迁却持反对的态度："故言九州、山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山经》所有怪物，余不敢言之也。"班固在《汉书·张骞传》赞语中，就更加上"放哉"（荒唐）的判断词。王充《论衡·谈天》也说："《山经》、《禹纪》，虚妄之言。""《禹纪》、《山经》、《淮南·地形》，未可信也。"在儒家的排斥下，《山海经》一直不被重视，也很少有人过问。

本世纪初，《山海经》的学术地位，开始有所提高，王国维在考证殷人的高祖王亥、杨树达、胡厚宣在考证卜辞的四方神名和四方风名④时，都从《海经》中发掘出所依据的必要资料。而《海经》的本体部分，仍旧无人触动；探讨河源的人间或涉及一下昆仑，而怪物则至今被当作神话中的人物，始终未曾有所突破。"学习我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以科学的总结"，认识《海经》也同认识其它的历史问题一样，我们有责任去解决，也应当能够解决。

一、《海经》的山川、疆域

《海经》的地区，中心有一座大山，名为昆仑虚，山的四周有几条大川，分别流入附近的几个大海。这该是探讨《海经》的关键。要想确认昆仑虚的具体地望，首先必须排除各种误解的干扰。由于《海经》有"河水出昆仑虚东北隅"的记载，曾经引起了一些误解：最先是汉武帝根据使者调查报告的错误结论，加上他自己对于"古图书"的错误理解，把于阗南山定名为昆仑；其后是历代探研"河源"的人，莫不把自己主观判断为河源之山，当做《海经》的昆仑⑤。至于离开古图书以定昆仑位置的，也大有人在⑥。各种误解中，以于阗南山说的成立最早，影响也较大。《汉书·西域传》云："西域……其河有两源：一出葱

岭山，一出于阗。于阗在南山下，其河北流，与葱岭河合，东注蒲昌海，一名盐泽也，去玉门、阳关三百余里，广袤三百余里，其水亭居，冬夏不增减，皆以为潜行地下，南出于积石为中国河云。”使者的调查很正确，可是结论错了，他们对于罗布泊这个内陆湖不能理解，想当然地同《禹贡》的“导河积石”挂上了钩；把西域的塔里木河当做河水的第一梯级，经过潜行重源，⑦积石以下成为第二梯级。这一说法，不但不符合实际，而且是荒谬的。我们探讨《海经》的昆仑，必须和汉以后的各种昆仑说严格分开，才能避免误入歧途。

《海内西经》：昆仑之虚，方八百里，高万仞。……赤水出东南隅，以行其东北。（衍文）西南流注南海，厌火（光）东，河水出东北隅，以行其北，西南又（衍文）入勃海，又出海外，即西而北，入禹所导（衍文）积石（夺“之”）山。洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，（夺数句）南入海，羽民南。弱水、青水出西南隅，以东，又北（衍二字，又夺“西行”）又西南，过毕方鸟东。

《淮南子·地形篇》：河水出昆仑东北陬，贯勃海，入禹所导（衍文）积石（夺“之”）山。赤水出其东南陬，西南注南海，丹泽之东。赤水之东（四字衍）弱水出穷石，至于合黎，余波入于流沙，绝流沙，南至南海。洋水出其西北陬 。（夺数句）入于南海，羽民之南。

《海内西经》：流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，（四字衍）西南入海。《大荒西经》：流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山名曰昆仑之邱，……其下有弱水之渊（二字衍）环之。

综合上述资料，可以看出昆仑虚的特点是：1.它的周围有赤水、河水、洋水、黑水、青水、弱水和流沙等七条河川，流往不同的方向，分别注入厌光之东、羽民之南的南海。2.河水流经它

的北面，西南进入渤海，出海后又“即西而北”入积石山附近的海。

河水在它的附近形成（∠）形，勃海实际是个调节湖。3.弱水环绕它的三面，形成（匚）形。用这三个条件衡量后世的各种昆仑，任何一个都不具备，都不够格。

由于《禹贡》雍州的山川有积石、河水、黑水、弱水、合黎、流沙（沙漠）和南海，所以前人注释《海经》的山川时，常常附会雍州的山川；可是，所有研究《禹贡》的著作和注释《山海经》而附会西北地理的人，在黑水和南海这两个地望上，没有不碰钉子因而曲解的；在河水进出勃海和弱水环昆仑这要命的两点上，没有人不回避而敢于置喙的。我们认为，如果是统一的考虑上述三个条件，除了对于河水的“出”字另作解释以外，只要不怀成见，实事求是地印证一下华北的地图，便不难理解，昆仑虚就是泰山，《海经》的山川、疆域就是山东省中部的地区。具体说明如下：

1.赤水。出自昆仑虚东南而向西南流入南海的赤水，就是现在的沂水；不过在那时候，它不是同泗水会合，而是在赣榆入海的。它注入的南海，就是现在的黄海。《淮南子》说的丹泽，大概是骆马湖一带的泽薮。

2.流沙。出于钟山，有流向，注入南海；而且接受弱水的余波，转注于南海。表明流沙是一条河川，决不是沙漠瀚海。它只能是现在的泗水。《水经注》说泗水是“冬春浅涩，常排沙通道”，陆玑《行思赋》也有“排泗水之积沙”的文句，可见它是以多沙闻名的。它所注入的南海也是黄海。

3.弱水、青水。弱水就是大汶河。《海经》说：“出西南隅以东”，这是讳言东南隅，以免同赤水重复。《淮南子》说的穷石，相当于鲁山，合黎相当于安山，余波相当于洸水，流沙就是泗水。“至于合黎”，实即东平县之安山。所谓弱水环绕昆仑是

这样的：在安山以上是汶水；安山以下是古济水的下游（现在的黄河下游），联合计算，正好将泰山围绕了三面，形成（匚）形。明初在刚城筑坝以前，汶水有一支分流的洸水，向西南流至济宁以东，注入泗水，这就是“余波入于流沙”由泗注于南海了。

青水就是肥河，下流汇入黑水。

4.洋水、黑水。这是流向相反的两条河流，《海经》和《淮南子》的记述都有缺文，以后者为严重。

“出昆仑西北隅以东”的只有黑水。从《大荒西经》看来，昆仑位于黑水之前（南），即黑水在昆仑之北，符合“东行又东北”的流向；但它决不可能“南入海”，多半是简策漫残，夺失了“注北海，青邱北”两句。黑水就是小清河，古称泺（音洛）水。《海内经》云：“幽都之山，黑水出焉。”《北山经》云：“西望幽都之山，浴水出焉。”浴字当系洛字之讹。它发源于济南西南的药山，正在泰山的“西南隅以东”。

“南入海”的是洋水，现在叫沭水，在《南山经》名为英水。“巨山……英水出焉，西南流注于赤水。”英和洋是庚阳通转，同《海经》的差异只是，一说入沂，一说入海，是河道改道前后的不同记录。据《水经注》记载，沭水故渎（古河道）是在赣榆入海，秦汉时它和沂水平行入泗，魏晋时又改道入沂，可见它的下游，入海、入泗、入沂，摆动比较频繁。故渎入海，正好同“南入海、羽民南”完全一致。

5.河水。“河水出东北隅”的“出”字。出有二义，一是发源，一是流经；六水用的是前者，河水用的是后者。这里的出字，和《海内北经》的“凌门之山，河出其中”、“阳纡之山，河出其中”的用语一样。《海经》的编者，在说明昆仑虚的地形时，对河水用了个不同语义的“出”字，凑成了四隅出水。就是这个“出”字，骗得汉武帝和一些地理学者，硬是要把河源之山当做

《海经》的昆仑。有的学者，由于不能理解这点，将引文擅自改为“河水出昆仑西北隅”。为了认识这个河水，有必要对《海内西经》文字加以分析：

（甲）河水出东北隅，以行其北，西南

（乙）勃海，又出海外，

（丙）即西而北，入禹所积石之山。

大体形成（∠）形。（甲）段，并非真的河水，而是上述合黎至海口的弱水下游（今黄河末段）；这个“行”字也与众不同，而是逆行。（乙）这个勃海是巨野泽，由入到出，仍是逆行。（丙）的一段，才是真正的河水，由巨野泽至河的“即西”，当是古河水溢洪形成的支津，“而北”至积石山一段，才是顺流而下。在认识了水势以后，还必须作些解释：

当河水由苏北入黄海时，济水被称为四渎之一，汶水是它的支流之一；所以安山至海口的一段，本来是济水的下游。如果以汶水为本位，也可以说是汶水的下游，昆仑由“弱水环之”，就是这一说法。河水首徙改入勃海以后，贯济夺漯（占濮阳至高唐一段古漯水），又出漯水夺今马颊河入海。由于它在范县一带的溢洪注入巨野泽，同济水沟通，所以《海经》把济水下游当做河水。《禹贡》说的“浮于济、漯，达于河”，就是这时的形势。

勃海是巨野泽的古名。《战国策·赵策》中苏秦说：“齐涉勃海，燕出锐师以佐之。”这个勃海就是巨野泽。《史纪·河渠书》云：“今天子元光之中而河决于瓠子，东南注巨野，通于淮泗”。《汉书·武帝纪》说是“元光三年春，河水徙从顿丘，东南流，入勃海。”两文对照，可知这个勃海还是巨野。又，巨野因此也称东海。《史纪·项羽本纪》称，彭越攻东阿，项羽回师破走彭越，接着说：“项王已定东海，来西，与汉俱临广武而军。”东阿距渤海很远，这个东海无疑是指巨野。《水经注》引《晋书·地道记》云：“廪丘者，春秋之齐邑，实表东海者也。”地

在今范县境内，距汉、魏的东海郡、勃海郡都比东阿更远，说明魏晋时巨野尚称东海，巨野的海名持续了两千来年。

积石山在何处呢？《海外北经》云：“禹所积石之山在其东，河水所入。”《禹贡》的“导河积石”的原始资料，本来是与此相同，不幸被编者理解错了，将逆行的起点当做河源，把积石山写到雍州了。《北山经》云：“碣石之山，绳水出焉，而东流注于河。”积、碣音近。这个河水所入的积石山也就是碣石山。《禹贡》说河水“至于碣石，入于海”，可以互证。前人认为禹河在章武（今沧县附近）入海，把碣石的地望说得离谱很远⑧和《禹贡》的碣石沾不上边。排除了各种错误的说法，可以确定，在《海经》的时期，河水是夺马颊河入海的，河水所入的积石山、碣石山，就是今无棣县北的马谷山。明人刘世伟称：“海丰县（今无棣县）北六十里有马谷山，一名大山，高三里，周六、七里。《县志》云：山多石，无草木。疑古之碣石，为河入海处。”他疑的很准确，山不大，多石而无草木，正是被神话化为“禹所积石”的根据。后来顾炎武在《肇域志》中肯定了这一主张：“山东海丰县马谷山即大揭石山。”

根据上述七条河川，两个大海，一个调节湖，以及合黎、积石等的关系和位置，综合观察，可以确认，《海经》的昆仑就是后世的泰山。参照古籍，还可以有些旁证。

《尸子》（逸文）：“赤县州者，实为昆仑之墟，其东则有卤水、岛山、左右蓬莱。”（《太平御览》三十八及四百九十七）说明昆仑虚是在岛山、蓬莱之西。

《庄子·天地篇》：“黄帝游乎赤水之上，登乎昆仑之丘。”两相对照，也说明昆仑丘就是泰山。

这样我们才能够理解，为什么淄川县内，至今还保留有昆仑的山名和大昆仑的村名。考察至此，可以概括为一句话，《海经》所说的疆域，就是泰山周围的山东中部地区。

二、关于《海经》中文字画的释读

在昆仑虚的周围，除了山川、湖海以外，还有许多同山川联系的名词，在后世的地图上通常是当做地名的。如

昆仑虚：西有岐舌（反舌），北有西王母、共工〔台〕，东有凿齿。

赤水：上有三珠〔树〕、女魃，西有厌火（光），北有烛龙，东有三苗、长胫。

三苗和共工二词，在古籍中常见，是古史中的重要氏族，标注在地图上当然不成问题；其它一些名词又是什么事物呢？我们可以找几条原文加以分析：

赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直（？）目正乘（？）……是烛九阴、是谓烛龙 。（大荒北经）

共工……者，九（虬）首、人面，蛇身而青。（海外北经）

窫窳者，蛇身、人面。（海内西经）

轩辕之国……人面蛇身，尾交首上。（海外西经）

毕方〔鸟〕在其东，青水西，〔其为〕鸟（身）、人面、一脚。（海外南经）

君子国……，衣冠带剑，……其人好让不争。（海外东经）

刑天……，帝断其首……乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。（海外西经）

看来，《海经》图上标注的并不是文字，而是图形。这些图形都不是艺术作品的图画，比如“人面蛇身，”既不是“人蛇”，也不是“蛇人”，而是根据特定的形状和色采，分别名为共工、烛龙和窫窳等；显然，这类表达特殊概念的形象是氏族的图腾。又如“断首”的人，不叫斩首、杀头而只能叫刑天(颠)；这一类是会意的形象，其所表达的对象更远远地超出了艺术品的直觉概

念、而是独特的氏族名称的音读。上述两类图形，前者是象形的文字画，后者是会意的文字画，都是制定汉字的基本要素。比较起来，释读会意的文字画比较费力，本文研究的重点也在这里。

（一）对于氏族名称的初步分析

《海经》记载的氏族名称，一般都俱备有两个方面，一方面是形象，即标注在地图上的文字画；另一方面是文字，多半是后人对文字画所作的文字说明。这两方面本来应该是一致的；可是，由于地图是从远古流传下来的，而且数幅地图的画法还不免有些出入，而文字部分多半是战国人的记录，其中既有专职人员的口授，也有记录者对文字画的误解，因而出现矛盾，使得有些名称和文字画的本义并不一致。情况之一是，许多氏族存在有同音词和近音词（以下通称同音词），如女魃、女蔑、二八、贰负同音，聂耳、柔利、牛黎、留利同音，周饶、焦侥同音，奇肱、结匈同音等。情况之二是，用会意的文字画表达的氏族名称，还有些同义词和近义词（以下通称同义词），如雕题也叫开题、三首、三头或三面，结匈也叫贯胸或穿胸，奇肱也叫一臂等。在众多的名称中，如何确定一个真正的氏名呢？

氏族比文字画古老，文字画又是文字的先河。用晚后的文字记录原始的氏族名称，类似现在翻译外域的人名、地名，只求表音，不问语义。不同文字的同音词，应当说不存在正确与否的问题。可是，在几个同音中，往往有一个常见的，如饕餮，由于习惯的原因，不妨把它视同正名；其中又往往有一个，偶尔有两个具有文义并且又同文字画的内容一致，可以认为，这是《海经》的画家，在绘制文字画时所构思、设计的画题，如饕餮、台骀无法画，就设想用它们同音的雕题或凿齿为题，梼杌无法画，就用其同音的朱蛾。所以，音、义、形一致的原则，既是文字画绘制的指导思想，也该是我们从释读文字画中认识原始氏名的指导思

想。凡是缺乏这一思想的人，在读文字画时，就"创制"出许多同义词；在读《海经》文字时，就会联想到怪物和神话。

（二）关于象形式文字画的释读

1.轩辕。轩辕是上古的名族，传说为黄帝的氏名。《海外西经》说："轩辕之国，位于穷桑之际。"它的文字画是"人面、蛇身，尾交首上"。《史记·天官书》云："轩辕（星群名），黄龙体。"天体的命名。却是借用人世的事物。蛇身是龙体的象征，看来还漏了一点，该是"蛇身而黄"，所以才被称为黄帝。据郭沫若同志考证，轩辕也就是天鼋⑨，这个氏族的族徽（图腾），在殷、周铜器的铭文中屡见（参见容庚《金文编》第795页），不过已经由文字画发展成图形文字了。轩辕族的活动地区，当在今沂源一带。

2.祝融。《大荒北经》讲赤水之北，有个烛龙，文字画是"人面、蛇身而赤"。《海外北经》叫它为"烛阴，居钟山下"，文字画和烛龙完全相同。《淮南子》："烛龙……其神人面，龙身而无足。"注释家都按音读注为祝融，非常正确。比拟黄龙为轩辕氏，看来赤龙（蛇）即祝融。祝融为夏族的重要氏族之一。《周语》云："昔夏之兴也，（祝）融降于崇山。"崇山多半也就是钟山，当在今龟蒙山区。

3.共工。共工也是夏族著名的氏族之一，在《尚书·尧典》中被说成四罪之一，被尧"流于幽州"。在《海外北经》中，说它位于烛龙之东，其文字画是"九(虬)首、人面、蛇身而青"。在郭璞注引用的《归藏易》中，在高诱的《淮南子》注语中，都讲它是"人面、蛇身"。同音词有盂盂。

《海外东经》有个君子（国），其文字画是"衣冠带剑。"按：君子和剑都是春秋以后的新事物，不见于卜辞和商、周的文物中，也不应出现于《海经》图中。从声韵考察，它应是穷奇的

别写，当是在西周以后补画进去的。穷奇也是名氏族，《左传》说是四凶族之一，杜预注称就是共工，确有见地。它该是青龙（蛇）氏族。《庄子》记有“尧攻丛枝、胥敖”一事。丛枝当系穷奇，攻丛枝和流穷奇及流共工该是一回事。共工活动地区在章邱、邹平一带。

4.窫窳《汉书·郊祀志》讲，一个方士向武帝谈论黄帝时，讲到过一个鬼臾区；《艺文志》把他列在兵阴阳家，注为“黄帝臣”；《世本》说他会“占气”。从后第四节“三音节词的释读”法看来，这个氏族名，曾经被分解为两种读法，都用象形的文字画来表达。

省去后音的区为“鬼臾”，通常写作窫窳或猰貐，《海内西经》讲它的文字画是“蛇身、人面”，《海内南经》说它“居弱水中，龙首，食人”。（后世对于这个“窫”字的注音，都不可取。）

省去中音的臾为“鬼区”，通常写作夔魖或巨虚，简称为夔或鬼（国）：

《说文解字》：夔魖，神也，如龙，一足⑩。

《大荒东经》：有兽，状如牛，苍身而无角，一足……其名曰夔。《海内北经》：鬼国，在贰负之尸（夷）北，为物（二字衍）人面、蛇身。

综合观察，这个“人面蛇身”的文字画，特点是“苍身、一足”，可说是苍龙氏族。此外，《海外东经》有个“肝榆（之夷）”，肝、鬼同纽、榆、臾同纽，我们认为肝榆就是鬼臾的别写，汉东海郡的赣榆县名，可能源于这个氏名。窫窳的活动地区当在新泰、莱芜西部、

5.大风。《海外北经》云：“大蜂……、朱蛾……、蟜……在穷奇东。”这个大蜂，《淮南子·本经篇》作大风：“缴大风于青邱之泽”。甲骨文的风雨之风，一律借用“凤”字，大风就

是大凤。按：凤是夷族最古老的图腾，即《商颂》说的玄鸟。演成族姓，文字写为风姓，别写为彭姓；大风，一作大鹏、大彭、大封。《海内北经》的犬封，该是大封的讹。

《海经》中保存有大风的文字画，氏名却被遗漏了。

《大荒东经》：有五采之鸟，相乡（向）弃沙。

《大荒西经》：有五求鸟三：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。……五采之鸟仰天〇〇（有夺文），名曰鸣（凤）鸟。

此外，有四句韵文，在《海经》中出现过三次："鸾鸟自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相与群处。"当是对于五采之鸟的说明，文字画中的"仰天〇〇"、"相向弃沙"，该是对于自歌的误解。这些五采之鸟就是大风。为什么又有大蜂呢？这是战国时人补画的；他从专家（瞽瞍）口授了大风，却不理解大风就是五采之鸟，主观上以为是漏掉了，才补画上一个大蜂。《招魂》中的玄蜂就来自这个补进的大蜂。大风的活动地当在广饶、博兴一带。

6.防风。《国语·鲁语》讲禹致群神时，有个防风氏，因为后至而被杀。《海经》中有他一个同音词，叫做毕方。《海外南经》云："毕方（鸟）在其东，青水西，其为（二字衍）鸟（身）、人面、一足。"这个文字画该是它的图腾，表明它是风姓的一个氏族。其地当在今东平一带。

（三）关于会意式文字画的释读（上）—双音词

1.三苗。三苗部落，后称为苗民或有苗，同夏族交往甚多，《尧典》定为四罪之一，被尧窜于三危。《海外南经》讲三苗在赤水之东，一曰三毛国。三苗无法画，画家就以三毛为题，文字画是"其人皆生羽毛"、"有翼"。后来被误释为羽民、毛民等。《大荒北经》：有人有翼，名曰苗民。《海外南经》：羽民国……其为人长头，身生羽。《海外东经》：毛民之国……为(其)人身生毛。《海内西经》讲洋水"南入海、羽民南"，羽民的地

望，同赤水之东的三苗即三毛，正好一致，可见羽民是三苗。看来，三苗是本名，而羽民是对文字画的误解。上古的三苗大致是夷族之一，同并非今之苗族。误认三苗为苗族，是从吴起开始的；两千多年来以讹转讹，影响不浅。

2.驩兜。驩兜也是名族，《尧典》列为四罪之一，被尧"放于崇山"。《海经》中的同音词有讙头、讙朱，文字画有二。象形的图形是"人面、有翼、鸟喙"，表明它是夷族，以鸟为图腾。

会意的文字画以玄珠为题，被误为三株。图形是"其树如柏，叶皆为珠，位置在厌光北，赤水上"。当在今沂南、蒙阴一带。《庄子》云："黄帝游乎赤水之上，登乎昆仑之丘，而南望还归，遗其玄珠。"虽说被编为故事，却正确地表达了这个画题的名字。

3.饕餮。《左传》称饕餮为四凶族之一，被舜投于四夷。《海经》有它的同音词，一名凿齿，一名雕题，文字很散乱。

《淮南子·本经篇》讲后羿诛凿齿于畴华之野。高诱注云："凿齿，兽名，齿长三尺，其状如凿，上彻颔下而持戈盾。"这该是说明文字画的逸文。《海外南经》记为"羿与凿齿战于寿华之野，羿持弓矢，凿齿持盾—曰戈。"记了故事，却漏掉了形象。

《海内南经》有"雕题国"三字，没有形象。《海外南经》有形象。"其人一身三首"，却被误为三首国。它的同义词还有开题、三头和三面。

4.梼杌。梼杌氏族，《左传》称其为四凶族之一，而楚国却用它命名国史⑪，看来，它同楚国的王室有相当的历史关系。《海经》有渚夭（之野）。当是它的同音词，《大荒西经》夺作沃之野，《淮南子》作沃民、沃野。文字画是"其人两手操卵食之，两鸟居前导之"，它同画题有无关系，还看不出来。

5.厌光。《海外南经》讲讙头之南有了厌火，一说三珠（树）在厌火北，其形象是"兽身、黑色、生火出其口中"，不可理

解。厌火，《博物志》作厌光。光、火二字，篆文近似，参照汉赋，应以厌光为准。《南山经》讲羽山之西有个尧光之山，地望一致．约在今临沂、费县一带。尧光山该是由厌光氏族得名，汉赋中多次讲它的同音词：《大人赋》称矞皇。《甘泉赋》称游光。《东京赋》称獝狂。矞皇、獝狂、游光都是厌光，李贤分别注为恶鬼、神名、火神，都是神话化后的揣测之词。

6.补遂。《战国策·秦策》讲有神农伐补遂的战争。《海外南经》在反舌西边，有个不死（民），当系补遂的同音词，又由它演绎成出不死之乡、之所、之山、之树、之草和之药。有了不死药的说法，就编出嫦娥奔月的神话故事。所以，用不死药以骗秦始皇，汉武帝的方士，都是齐人。

7.穷蝉。《五帝本纪》和《大戴礼·帝系篇》都讲“颛顼产穷蝉”。穷蝉该是个氏族而非人名。在《海外西经》中用同音词刑天为题，文字画是“帝断其首，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以午”。

8.被衣。《庄子·天地篇》讲尧的师之师有个被衣，一作蒲衣，也象是氏族名。《海外南经》中作比翼，该是画题，文字画是“两鸟比翼”，在在羽民西北，《天问》：“白蜺婴茀。胡为此堂？”其事虽不可考，而白蜺确是被衣，比翼的同音词。被衣当在莒南、临沂之间。

9.高阳。屈原自称为“帝高阳之苗裔”，看来，高阳在被神化为帝以前，也是个氏族。在《海经》中，有两个文字画同它有关。一个画题为拘缨，图形是“一手拘缨”。在《淮南子》中，《地形篇》作句婴民，高注“读为九婴”；《本经篇》作九婴：“羿杀九婴于凶水之上”。

另一个画题为九阳，误名为“十日”，《海外东经》云“汤谷上有扶桑，十日所浴。在黑齿北，居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”《大荒东经》云：“汤谷上有扶木，一日方

至，一日方出，皆载于乌。”综合判断，这是把文字画和说明混合在一起了。在“十日并出”的神话形成以后，九阳就被人忘记了。《海外北经》中的“大蜂、朱蛾、蟜口”的蟜口，就是高阳的别写。

10.斟寻。《左传》讲有穷后羿有个与国斟寻，后来给寒促灭了（襄公四年）。《天问》也提出“覆舟斟寻，何道取之”的问题。斟寻的画题，《海外西经》作“三身”，文字画是“一首而三身”。《海外北经》作“三桑”，文字画是“其木长百仞，无枝”。《淮南子》也有三身和三桑。斟寻当在诸城一带。

从上述十个会意的文字画看来，许多氏名的正确音读，大都没有文义可言，文字画家对它们进行设计时，必须掌握两条，一是同音，二是有语义。把二者结合起来，就是有语义的氏族的同音词。所谓同音，指上古时期的语音。对于古音的研究，现在只能确知隋唐，略知汉魏，对于周秦古音只通过战国时的诗韵，略知少许，我们对于《海经》的文字无从标音，可是，按照语言发展的一般规律，把中古的辅音、元音、尾音近似的音读，当做上古的近音，大体还说得过去。所谓语义，一般是用后一个音为名词，以表达形象的实体；前一个音为动词、数词或形容词，以表达实体的附加部分，使之更为切合画题。这种格式，不论其思维逻辑和语言规律，都同甲骨文和金文一致，完全是我们先人创制的成果，没有丝毫外域的影响。

（四）关于会意式文字画的释读（下）—三音词

氏族名称，不但有双音节的，也有三音节的，如上面谈过的鬼臾区。在上一节我们看到，用艺术手法把双音节的氏名绘制成文字画，已经相当吃力，还不能十分妥贴；要想用一个图形表达三音节的氏名，根本上是不可能的。唯一的办法，就是先把它分解成双音词，再按音、义、形一致的原则构思选题，设计制图，

根据这一思想方法，不但能够透过三音节的分解，认识到有关的双音词的相互关系；也能够从几个双音词的联系中，发掘出它所由以产生的三音节的根词。以西王母为例：

古氏族有西王母，周初尚存，古本《竹书纪年》也有记载。后人望文生义，讹传生真。一种是从“母”字着眼，《穆天子传》把它塑造成一位女王，西汉时尊奉为女神，哀帝时爆发了“西王母行诏筹”的骚动，等等。一种是强调“西”字，当做方国和地名，有在今青海、新疆到阿拉伯、波兰种种说法。

据音韵学家考证，东汉以前，西字的读音是同“哂”而不同于“犀”，正确地认识西的古音，是了解西王母在《海经》中被分解为画题的关键。西王：画题是乘黄，是古代传说的一种动物。文字画是象形的“其状如狐，其背有角”（海外西经）。乘黄之名，也见于《逸周书·王会篇》，《离骚》写作“西皇”，王逸注云“西皇，帝少昊也”，不得其解。西母：画题是三目，名已遗失；图形是“其人一臂三目”（海外西经）。同音有深目、寻木，屈赋中的“纵目”，哀帝时行诏筹时称“纵目人来”的纵目，《招魂》中的参目，也都来源于此。

《海内北经》明确说西王母在昆仑虚北。按：济南、章邱间有神武河，神武镇，古音与深目（西母）相近。

从上例看来，三音词的画题，基本上是从三音节中选用两个音节，其他也还有将三个音节拼合为两个音节——必须适合音韵学拼音的条件。用这两种方式处理多音节的外国地名，在国外侨胞中长期流行，如称印度尼西亚为印尼，属于前一种方式；称劳斯安极立斯（Los Angeles）为洛杉矶，属于后一种；称三佛兰西斯科（San Francisco）为三藩市，则是两种方式的结合。由今溯古，也足以说明，用文字画所表达三音词的作法，是我国先民的创造而形成了悠久的传统。

三、《海经》诸氏族的地望和时代

上一章解决了一个问题，即还“怪物”以其历史的本来面貌，说明其文字画的实际意义。这里再补充一些地名，初步指出各氏族当时的地望，探测一下《海经》地图绘制的时代。

（一）补充若干地名

1.羽山。《海内经》：“帝令祝融杀鲧于羽郊。”郭注为“羽山之郊”，又于《南山经》注云：“今东海祝其县西南有羽山，即鲧所殛处。”在今赣榆、郯城之间。

2.苍梧。当在沂水之东，可能在沭水附近。

3.青邱。《海外东经》有青邱（国），据《元和郡县志》所说当位于广饶、寿光一带。

4.幽都山。《海内经》：“幽都之山，黑水出焉。”幽都当即历城西南之药山，古籍中的幽州、幽陵，也都指它。

5.三危山。约在济南东南，章邱西南。

6.不周山。当在长清境内。

7.崦嵫山。《海内经》云：“黑水、青水之间，有木名曰（三字衍）若木，若水出焉。”看来，山在泺水（黑水）和肥河（青水）之间，当系泰安西北的某山。

（二）《海经》图绘制的时代

（甲）儒家、墨家的资料

《尚书·尧典》：尧……流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山。《荀子·议兵》：尧伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工。《左传》：舜流四凶族：浑沌、穷奇、梼杌、饕餮，投诸四夷，以御魑魅。《墨子·节用中》：尧治天下，南抚交阯，

北降幽都，东西至日所出入。

（乙）道家、法家的资料

《庄子·天地》：黄帝游乎赤水之上，登乎昆仑之丘，南望还归而遗其玄珠。《尸子》（逸文）：四夷之民，有贯胸者，有深目者，有长肱者，黄帝之德尝致之。《归藏易》：蚩尤出自羊水，八肱八趾，首登九淖，以伐空桑，黄帝杀之于青邱。《管子·五行》昔者，黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢龙而辨于东方，得祝融而辨于南方，得大封而辨于西方，得后土而辨于北方。

（丙）杂家

《楚辞》有苍梧、崦嵫、扶桑、昆仑、流沙、汤谷、烛龙、十日、雕题、幽都、参目，等名词。

《吕氏春秋》有青丘之交，黑齿之国；裸民之处，不死之乡；积金之山，犬戎之国，夸父之野，禺疆之所，积石之山等记述。

《淮南子》、《本经篇》：尧之时，十日并出，焦乐稼、杀草木而民无所食，猰貐、凿齿、九婴、大风、封豕、长蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猰貐，断长蛇于洞庭，禽封豕于桑林。

上述资料中，保存了大量《海经》的氏族名和山川。比较起来，儒家的资料中，氏族仍保留了族名，开始出现了人名化的苗头。道家的资料中，氏族名出现了鬼神化的趋势；在杂家的资料中，基本上都蜕变成方国名和鬼怪名。氏名性质的演变过程，反映出人们的认识过程，越到晚后，越是失真；比较起来，儒家的认识更为接近历史的实际。因此，它的相对年代，也以儒家的尧舜时期较为准确，即我国第一个王朝夏后氏建国之前；它的绝对年代，最低限度也在公元前二十一世纪。最后，我们可以概括

地说，《海经》地图就是四千一百年前山东省中部的氏族、部落分布图。（图附文后）

半个世纪以前，沈兼士先生曾经慨叹说："古代纯粹用文字画记事的古迹，至今尚未为考古学家所发现。"（《北京大学国学季刊》第一卷一期）就考古发掘的情况看来，当前的情况，仍然是这样；如果从文献考察来说，本文就算是个开端吧！

注：

①见高本汉《左传真伪考及其他》（陆侃如译，商务版）第86页。（《时则》实即《吕氏春秋》"十二纪"。）

②一段为从"使竖亥步至北极"至"若木在建木西"另一段是从"凡海外三十六国"至"维湿北流，出于燕"。

③《大宛列传》之《山经》今本作《山海经》，据《论衡·谈天》引"太史公曰"文字校正。

④王国维《殷卜辞中所见先公先王考》，杨树达《甲骨文中之四方风名与神名》，胡厚宣《甲骨文四方风名考》。

⑤如唐人刘元鼎以紫山（巴颜喀喇山）为昆仑。

⑥有傅会佛经者，《释氏西域记》以阿达山为昆仑，丁山以须弥山为昆仑；有傅会《穆天子传》者，顾实谓昆仑在波斯，丁谦、刘师培谓昆仑在迦勒底；有据《禹贡》以定昆仑者，洪亮吉定为天山，张穆定为冈底斯山。

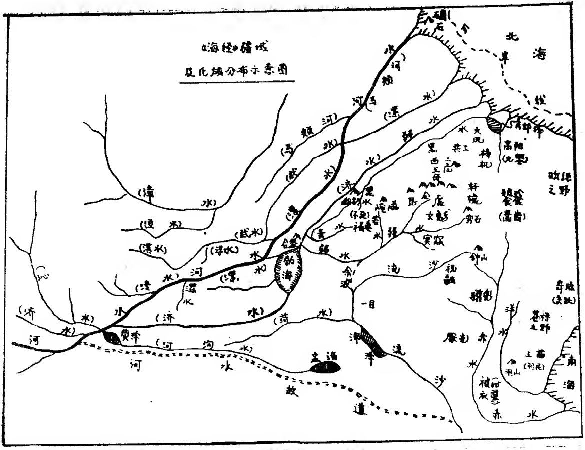
⑦近年来测量的标高是，罗布泊为海拔780米，雅合拉达合泽山（河源）为海拔5442米，足证"重源"说之荒谬。

⑧史书关于碣石有以下诸说：右北平骊城西南、辽西累县、常山九门县、辽西临榆县南水中，乐浪遂成县、营柳州城县、北平卢龙。

⑨郭沫若《金文丛考》（人民出版社1954年版）第44页。

⑩今本作"夔，神魖也。"按：《说文》中凡篆文为专业术语首字时，解说对象即双音词，如"周，燕也。""参商，星也。"参照汉赋，知此处为"夔魖，神也"。

⑪《孟子·离娄下》：晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其文则史。"



《海经》疆域
及氏族分布示意图

《山海经》和“黄帝”

徐中舒　唐嘉弘

一

在人类历史的童年阶段，尚无文字，人们对于当时社会生活的各个方面，包括人类自己的思维形态及其对自然与社会的主观反映，均只能用口耳相传、刻画记事或结绳、削木记事等原始方法，以保存当时的历史和帮助记忆。

由于原始社会生产力的制约，当时主观和客观诸条件的局限，人们智力的开发是逐步提高的，有一从低级走向高级的过程。总的情况，正如《〈政治经济学批判〉序言》所说：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”（《马克思恩格斯选集》第二卷，第113页，人民出版社1972年版）在原始状况的人脑中，“万物有灵”（即“泛灵论”）是认识上的主流之一，各种自然现象和社会现象均受到一种超自然的神灵的主宰，恩格斯说：“由于自然力被人格化，最初的神产生了。”（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，见《马克思恩格斯选集》第四卷，第220页，人民出版社1972年版）自然现象和人均常常被蒙上了神化的外衣，把人物加以神化和把神灵拟人化错综交织，纠结一起。因此，对于大自然和人类社会都程度不同地存在许多被扭曲了的不正确的看法。

既然已经将历史和神话混淆，再经过世代相传，遗漏和粉饰

在所难免；加上后人笔之于书时，斟酌损益，主观臆断，失实之处，所在多有。孟子曾经指出："尽信书，不如无书"，堪称卓识。所以，研究古代社会生活时，必需要把传说和历史严格区分，把神话和史实严格区分。否则，就会"差之毫厘，谬以千里。"

但是，如果将传说全盘否定，认为它一无是处，肯定不是历史主义的科学的态度。相反，神话传说里确实保存了丰富的宝贵的古代社会和自然的史料，在去粗取精，去伪存真的情况下，披沙可以检金，扬谷能够得米，神话传说仍然是我们十分重视的研究课题。

关于《山海经》的内容，毫无疑问，其中有相当一部分，属于神话传说。历史上的一些论著据此判断它是"巫书"、"小说"、"奇书"或"怪物"之书，我们认为似属简单化，是不够全面的、不公允的。下面试就"炎黄子孙"的老祖宗"黄帝"的历史，作一简要的分析，看看《山海经》成书的梗概及其历史价值。

二

《山海经》中直接记述"黄帝"史料之处，约有下列十六条：

1. 《西山经》：（峚山），其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。……黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳。

2. 《西山经》：……曰轩辕之丘，无草木。洵水出焉，南流注于黑水，其中多丹粟，多青雄黄。（按：《史记·五帝本纪》和郭璞均记有黄帝居此丘，娶西陵氏螺祖，因以为号。）

3．《西山经》：……有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。（按毕沅认为“江”读如“鸿”，“帝江”即“帝鸿”。又《左传》文公十八年杜预注：“帝鸿，黄帝”。）

4．《北山经》：……曰轩辕之山，其上多铜，其下多竹。

5．《海外西经》：轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁；在女子国北，人面蛇身，尾交首上。

6．《大荒东经》：有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。

7．《大荒东经》：东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢，黄帝生禺虢，禺虢生禺京，禺京处北海，禺虢处东海，是为海神。

8．《大荒东经》：东海中有流波山，入海七千里，其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰“夔”。黄帝得之，以其皮为鼓，撅以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。

9．《大荒西经》：有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。

10．《大荒西经》：有轩辕之台，射者不敢西向射，畏轩辕之台。

11．《大荒西经》：有轩辕之国，江山之南栖为吉，不寿者乃八百岁。

12．《大荒北经》：有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。

13．《大荒北经》：黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。

14．《海内经》：黄帝妻雷祖（按：或作“嫘祖”），生昌

意，昌意降处若水，生韩流，韩流擢首，谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。（按：又《大荒北经》记“颛项生驩头，驩头生苗民，釐姓”。）

15．《海内经》：有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒，大皞爰过，黄帝所为。

16．《海内经》：黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。从上面《山海经》中关于“黄帝”的记述，显然他既是一个天神，具有非凡的神力；同时又是一个伟大的人王，子孙后嗣多是开国君王的祖先；他吃的是白玉的玉膏；他居住的地方，人民至少要活八百岁以上；他能歌善舞，状如黄囊，赤如丹穴，六足四翼，能走善飞，可惜浑敦无面目；他的儿子禺虢，人面鸟身，耳上穿有两条黄蛇，足下踏有两条黄蛇；他的孙儿韩流身上有鳞，长咽，跰脚，猪趾，豕嘴（有点象“猪八戒”的形象）；他的另一支后嗣白民能够驱使虎、豹、熊、罴等猛兽；他捕得怪兽名“夔”，用其皮作鼓，声闻五百里，威镇天下，人们都不敢朝向他住的轩辕台射箭；他派遣应龙和女魃征杀蚩尤；他种植的建木高达百仞，有种种神异；他的子孙不仅是先秦史上许多帝王如夏、商、周的祖先，还是北狄、西戎和苗民的祖先。历史的实际果真是这样吗？用不着多说，显然不是。它们和马克思主义的历史科学没有共通之处。但是，如果说它们毫无根据，那也未必符合原始社会人类童年的历史。

《山海经》中其他部分反映的许多人物，大多和“黄帝”类似，往往奇形怪状；诸如三身奇股，人面兽身，蛇身人首，“形天”长股，虎身十尾等，颇费理解，超出今日的正常思维。它们和古埃及、欧洲的狮身人面，半人半马等形象，基本相似。由此可见，在同一历史阶段上，虽远隔重洋，仍有许多共通之处。这一点当然不能用偶然性去解释，只能从历史的必然去认识它们。

三

司马迁写作《史记》时，根据他当时能够见到的史料，已经深深感到"百家言黄帝，其文不雅训，荐绅先生难言之。"他采取了谨严的科学的态度，"择其言尤雅者，"选择那些比较可靠的史料，编撰了"五帝本纪"。现在我们再结合《史记》中的其他有关资料，《国语》、《世本》、《大代礼记》中《帝系》和《五帝德》等古笈，列出"黄帝"的世系简表如下。（——符号表示父子关系）

表一：

少典——炎帝（姜姓）
　　——黄帝（姬姓）——昌意——高阳（颛顼）
　　　　　　　　　——玄嚣（青阳）

表二：

高阳（颛顼）——穷蝉——敬康——句望（句芒）——桥牛——瞽叟——舜
　　　　　　——鲧——禹
　　　　　　——偁——老童（卷章，为楚国统治者先祖）

表三：

玄嚣（青阳）——蟜极——帝喾（高辛）——放勋（帝尧）
　　　　　　　　　　　　　　　　——挚
　　　　　　　　　　　　　　　　——契（殷商先祖）
　　　　　　　　　　　　　　　　——稷（周人先祖）

从上述世系简表分析，炎、黄本出一父，夏、商、周、楚均出一源。如果完全相信这些世系，从而作为编撰中国古代史的依据，无疑是不科学的，和历史实际有所牴牾。须知，司马迁首先已经

肯定了“百家”所说“黄帝”的历史是不大可靠的。他作史官，有编撰历史的责任，在“书缺有间”的无可奈何的情况下，勉强拚凑了“黄帝”的历史。他的本意还不是要我们盲目地加以信用，而是提供一些较为可靠的线索，甚至包含不少矛盾的线索，等待着后人进一步地实事求是地研究，

世系简表上的人物，严格说来，他们的姓氏、名号、年龄、血缘关系、族属及其时代，都是一个未知数，稍晚一点的夏、商、周三代的纪年也还存在着许多遗留的问题。因而，我们肩负的历史责任，十分重大，应当具有科学的、批判的态度，进一步深入研究。

一个值得引起注意的现象，在《山海经》中所记的关于“黄帝”的世系，却和《史记》不乏共同之处。为了对比起见，列出简表如下。

表一：

帝俊——
- 黄帝（帝江）
- 晏龙——司幽——
  - 思士
  - 思女
- 中容
- 黑齿
- 三身——义均
- 李釐
- 十日
- 后稷
- 台玺——叔均
- 十二月
- 禺号——淫梁——番禺
- 八子

表二：

- 黄帝
  - 昌意—韩流—颛顼
    - 季禺
    - 老童
      - 重
      - 黎—噎
      - 祝融—长琴
    - 伯服
    - 淑士
    - 三面
    - 叔歜
    - 驩头——苗民
  - 白民
  - 骆民—白马（鲧）
    - 炎融—驩头
    - 禹—均国——役采——修鞈
  - 苗龙——融吾——弄明——白犬（犬戎）
  - 禺虢
  - × ×——始均——北狄

大体上，两个关于“黄帝”的世系简表的基本结构差不多，“黄帝”成了各族的共祖；《山海经》所记更为庞杂和牴牾。很有可能，司马迁看见的那些“不雅驯”的关于“黄帝”的史料，全部已被收集到《山海经》里去了；《山海经》就是记述“黄帝”事迹的“百家”中的一部重要论著。由于这些内容距离西汉时期颇为遥远，不好理解，所以司马迁在《史记·大宛列传》中说：“至《禹本记》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。”

四

“解剖麻雀”，分析典型事例，可以窥见一般情况的共性。

从“黄帝”的两个世系简表，进行全面观察，不难窥见“黄帝”在《山海经》的众多人物中，占了一个相当重要的地位，或者说，处于一个中心人物的地位。这一点和先秦两汉较为可靠的史笈所记华夏历史，完全一致。因此，把《山海经》看作“印度作品”、“蜀国作品”、“巴国作品”、“楚国作品”，均失之

片面，根据不足，说服力差。实际上，《山海经》关于“黄帝”的基调和核心，仍然是中原的。并非边区或国外的。在春秋战国时期各族大融合的渗透过程中，东西南北的戎狄夷蛮许多氏族部落的神话传说以至历史地理等必然要和华夏产生交流和影响，相互吸收，形成复合的、错综的状况，但其主流仍然十分清楚。

先秦两汉史笈中，“黄帝”的事迹最早见于战国时期的著述，因此，《山海经》的成书年代基本上当不会早于战国之前，它的下限似在汉武帝前。

应当说，《山海经》是一部集体创作，自非一时一地一人所能完成，更何况《山海经》中既有山、水、动、植、矿等自然现象的知识；又有社会现象的知识，包括政治、军事、经济、巫术、图腾、神话、部落酋豪、传承世系等；还有一些韻语节段，应属谚语或歌词。内容如此丰富，足见作者的众多。

在研究《山海经》的时候，民俗学、民族学、比较宗教学、史学、考古学、文学等学科的有关知识，将要起到重要的参考作用。如果不是充分运用相关学科，在马克思主义的基本观点指导下，科学地批判地研究《山海经》，从而编撰历史，必然导致偏离历史实际，造成混乱。相反，《山海经》是可大放异彩，充分显示出它的珍贵的史料价值。

“三皇”、“五帝”的传说，既为后世追记，还夹杂理想成份，传者非一，记者非一，在战国秦汉前的两三千年间，愈后愈繁，附丽益多。顾颉刚先生主张“累层地造成”上古历史，是有根据的。战国或两汉的附加成份，当然应归入相应的时期；西南、西北、东北和南方的土著传统神话，自应归入各族各该地区，以与中原区辨。因为一个“黄帝”，《山海经》和《史记》二者之间有同有异，根源之一即在于不同时地的层累聚积于一个目标所致。

人类社会发展的总的进程，总是由蒙昧、野蛮而进入文明，

由低级步向高级，由原始社会而曲折的经历奴隶制社会、封建制社会、资本主义社会达到社会主义和共产主义社会。“万物之灵”的人类总是为了找寻一个理想的公正的社会而世世代代地奋斗下去，并从历史的借鉴中总结经验教训。《山海经》之所以能够经受历史的考验，不是昙花一现，成为人们重视的一部珍贵的史笈，我们认为，主要之点正在于它较为如实地反映了人类童年的主观世界及其认识上的客观世界。

"氐羌乞姓"证

温少峰

《山海经·海内经》：

"伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌、氐羌乞姓"。郭璞注："伯夷父、颛顼师、今氐羌其苗裔也"。

"伯夷"是姜姓之族的宗神。姜与羌是同一民族的两个名称，羌是其族称，姜是其族姓。《国语·郑语》："姜、伯夷之后也"。《书·吕刑》为吕国之遗文，吕为姜姓。在这篇《吕刑》中，叙述了苗民制作刑法以乱世，鳏寡吁求上帝降神以恤民，上帝允之。"乃命三后恤功于民：伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷，三后成功，惟殷于民"。《吕刑》所称三后，都是姜姓民族的宗神。今由《海内经》"伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌"之文，又可知："氐羌"也是"伯夷父"的苗裔，换句话说即氐羌与羌是同源的。

"氐羌"即后世之"氐"族。《周书·王会解》："氐羌以鸾鸟"。孔晁注："氐地之羌，不同，故谓之氐羌，今谓之氐矣"。《吕览·义赏篇》高诱注亦谓："氐与羌，二种夷民"。是"氐羌"是羌人中分出来的一支，同源异流，成为"氐"族了。

《海内经》还记载了这个由羌人分出来的"氐羌"是"乞姓"，这一事实。这对于研究有关"氐羌"的历史是很重要的材料。

可是，有的学者，否认《海内经》的"氐羌乞姓"之说。顾颉刚先生在《史林杂识·氐》中，引《海内经》此文，谓："是

以“氐羌”为一人。即使分“氐”与“羌”为两人，其人为伯夷之曾孙，则与姜姓同源。而谓为“乞姓”者，“乞”疑是“允”之讹文。《左传》记戎事，谓“姜戎与陆浑之戎，同出瓜州，而陆浑为允姓。则姜戎为羌，陆浑其殆氐乎”？吕思勉先生在《读史扎记·鬼方考》中，亦谓：“乞姓亦允姓之讹”。由于顾、吕二先生是有名的历史学者，他们这个疑“乞姓”为“允姓”的假说，得到许多人的信从。有不少同志还引用他们的说法来研究“氐羌”的历史。

其实，“氐羌乞姓”是确凿的历史事实。顾、吕二先生认为“乞姓”是“允姓”之讹，在校勘学上，是没有任何版本根据的。在历史学上则显然违背了事实。因而，他们是“疑所不必疑”，他们的看法是错误的。

下面，我们请列证以明“氐羌乞姓”：

第一，历史上，有“氐羌乞姓”的记录

《晋书·武帝纪》泰始十年，“八月凉州虏寇金城诸郡。镇西将军汝阴王骏讨之。斩其帅乞文泥等”。这个镇西将军汝阴王骏，即后来之扶风王骏。《晋书·扶风王骏传》：“咸甯初，羌虏树机能等叛，遣众讨之，斩三千余级”。泰始十年为公元274年，咸甯元年为公元 275 年。很明显，汝阴王骏在泰始十年八月所讨之，“寇金城”的“凉州虏，”也就是“咸甯初”、叛叛的“羌虏树机能”。树机能是“羌虏”，他手下的将领“乞文泥”被司马骏的军队斩了。可见这个“乞文泥”，是“羌虏”的人。这个姓“乞”，名“文泥”的“羌虏”，不正是“氐羌乞姓”的“乞姓”的“氐羌”吗？

《晋书·四夷传吐谷浑》记吐谷浑首领辟奚手下有乞姓的官吏。其词云：“时辟奚三弟皆专恣。长史钟恶地恐为国害，谓司马乞宿云曰：“昔郑庄，秦昭王以一弟之宠，宗祀几倾，况今三孽并骄，必为社稷之患。吾与公忝当元辅，若获保首领以没于

地，先君有问，其将何辞，吾今诛之矣”。宿云请白辟奚。吐谷浑的王族是慕容鲜卑的一支。它在渡陇而西“据有西零以西甘松之界，极乎白兰数千里”（见《晋书·吐谷浑传》），其统治之下，就有许多羌人和氐人。所以辟奚手下的“司马”，姓乞，名宿云，是一个“氐羌”即“氐人”，也就可以理解了。

《旧五代史党项传》记后唐明宗长兴三年（公元九三二年）对西北地区党项族一次大规模战争：其文云：

“明宗遣灵武康福，邠州药彦稠等出兵讨之。福等击破阿埋，韦悉，褒勒，强赖，埋斯骨尾及其大首领连香，李八陲王，都统悉那，埋摩，侍御乞埋，嵬悉甫等族”。

此事在《册府元龟》卷三九八记作：

“裴彦稠长兴中与康福率师自并儿族入白鱼谷追及☐叛党项，白马，卢家六族，客户三族，获大首领连李八隆王，都统悉郍埋摩，侍御乞埋，嵬悉逋等六十人，兼党类二千余人，获驼马牛羊数千计”。

这个在“党项”政权中，官任“侍御”的“乞埋”，正姓“乞”。他是哪族人呢？苏乾英同志认为：“乞氏，羌族姓。宋罗泌纂《路史·国名纪·炎帝后羌姓国》：“玄氏，乞姓，羌也。……今兴、武、成、阶四州地。盖岐、陇而南、汉川以北皆氐云。”由此可以看出在岐山，陇山以南，汉川以北的广大地方的氐族中，有乞姓的羌族。在我国古代氐族和羌族是时常杂处的。《宋史·党项传》：“［太平兴国］七年，丰州大首领黄罗，并弟乞蚌等来贡马”。“天禧四年(1020年)十月，以淮安镇六族都军主乞埋为三班借职，充羌部巡检”。这更可以证明乞氏确为羌族中的一个族姓。后唐长兴三年被俘的党项侍御乞埋，当亦属于羌族。惟天禧四年充羌部巡检的乞埋，与长兴三年被俘的乞埋，虽同族同名，但不是同为一人，因中间相隔有八十八年之久，不可能有如此长寿之人《〈旧五代史·党项传〉族姓考》）。

苏同同志据《路史》定“乞”为“羌族姓”，不如据《山海经·海内经》定乞为“氐羌”之姓，亦即后世“氐族”之姓。但他找到了《旧五代史》，《册府元龟》和《宋史》中，尚有关于“氐羌”人姓“乞”的记录，是作出了贡献的。

总之，从以上材料可知。在《晋书》、《旧五代史》、《宋史》等典籍中，都记录有“氐羌乞姓”，这一史实。这就证明《山海经·海内经》所记“氐羌乞姓”，是可信的，并无错讹。

第二，“氐羌乞姓”在《山海经》中的内证

《山海经》中说及“氐人”族姓之事，还见于《山海经·大荒西经》中。其文云：

“有互人之国，炎帝之孙，名曰灵恝，灵恝生互人，是能上下于天”。

郝懿行《山海经笺疏》：“‘互人’，即《海内南经》‘氐人国’也。‘氐’，‘互’二字盖以形近而讹，以俗‘氐’正作‘互’字也”。郝说是。六朝、隋、唐间，以“氐”作“互”常见。如“底”作“厎”，“纸”作“纸”皆是。敦煌写本中，即不少见。（顾颉刚《史林杂识·氐》）。此条记“氐人”为“炎帝”之曾孙。而炎帝为“姜姓”（《国语·晋语》）。可见氐与羌同源。其说与《海内经》谓“氐羌”为“伯夷父”之苗裔相合。“灵恝”生“互（氐）人”，而《海内经》谓：“先龙是始生氐羌”，是“灵恝”即“先龙”了。“灵恝”之“恝”，郭璞注“音如卷契之契”。“契”与“乞”、溪纽双声，月、物旁转。所以吕思勉先生谓：“灵恝”之恝，“与乞姓之乞，音同字异”（《读史扎记·鬼方考》）。换句话说，“灵恝”之“恝”，与“羌氐乞姓”之“乞”只是同音异写罢了。这就表明：“氐羌乞姓”的“乞”是从“灵恝生互(氐)人”的“恝”来的。氐羌为伯夷父，炎帝之后，本为姜姓。到“灵恝”以后，就以“灵恝”的“恝”为姓。“恝”又异写作“乞”，就成了“氐羌乞姓”。

这与楚本祝融之后芈姓，而自“鬻熊”之后，其子孙都以“熊”为氏的情况相类似。大概是氐羌父子连名这一习俗所造成的。由此可见：《海内经》记“氐羌乞姓”。与《大荒西经》所谓“灵恝生互（氐）人”，可以互证。这就表明：《海内经》之“氐羌乞姓”，决无讹误，是可信的。

第三、“乞”与“盍稚”，“盖”姓，是同音异写。

《海内经》所记“氐羌乞姓”之“乞”，其实即是氐人自称之对音。

《三国志·乌丸·鲜卑·东夷传》裴注引鱼豢《魏略》云：《西戎传》曰：“氐人有王，所从来久矣。……其自相号曰：‘盍稚’”。

此氐人自号的“盍稚”，是氐人的自称。也就是氐人的“姓”的一种对音写法。“盍稚”之“盍”是其自称的主音，而“稚”音，当是其自称所带的收音尾音。此“盍稚”之“盍”，与“氐羌乞姓”之“乞”群溪旁纽。盍物通转，正是同声异写。《海内经》记“氐羌乞姓”一事，由氐人自称“盍稚”，进一步得到证实。

“盍稚”之“盍”，又转为“盖”姓的“盖”。盖字从艸盍声。古代盍、盖同音。所以作为氐人自称的“盍稚”，也可以对写为“盖”而史籍记载，氐人正有“盖”姓。

《周书·异域传》：“氐帅盖闹等相率作乱，……姜樊哙乱武阶……共推盖闹为主”。这个率众作乱的氐人，正是姓“盖”，名“闹”的。

所以，我们说“氐羌乞姓”之“乞”，与氐人自号之“盍稚”和氐人的“盖”姓。都是一个事实的同音异写了。

第四、《禹贡》的“和夷”，即“乞”姓之“氐羌”。

在《禹贡》中，说到梁州之域有这样的叙述：

“华阳黑水为梁州，岷嶓既艺，沱潜既道，蔡蒙旅平、和夷底绩”。

梁州之域，大体相当于今汉中地区和四川地区。在这个地区中，据《禹贡》作者的记述，主要的少数民族叫“和夷”。马融以为“和夷，地名也”（《史记·夏本纪》·集解引）。郑玄以为“和夷，和上夷所居之地也。和谈如桓，地志曰：桓水出蜀郡蜀山，西南行羌中者也”（《水经注·桓水》引）。曾彦和则谓：“自严道而西，地名和川，夷人居之，今为羁縻州者三十有七，则经所谓和夷者也”。胡谓则认为：“和夷者，涐水南之夷也”（曾、胡二说皆见《禹贡锥指》）。① 其实，“和夷”决非地名，而是“族名”。这个“和夷”之族，北至岷嶓，南达蔡蒙，都是他们居住的地方，所以经文叙述了“岷嶓既艺，沱潜既道，蔡蒙旅平”之后，而总之曰：“和夷底绩”。“底绩”就是“致贡”之意。“底”读如“厎”，《说文》训“致也”。《书·旅獒》：“西旅厎贡厥獒”，即用此义。“绩”就是金文中的“责”。《说文》训：求也。即“诛求货贝”，今曰“贡款”。《左传桓十三年》：“宋多责赂于郑”。金文《兮甲盘铭》：“王命甲政嗣成周四方责”，《缶鼎铭》：“王易（锡）小臣缶湡责五年”，皆用此义。所以说“底绩”即“致贡”。《禹贡》不用“底责”而曰“底绩”很可能还是用纺织的布帛为贡品。能够“底绩”（致贡）的，当是人的群体，所以，《禹贡》之“和夷”，是族名。这应是没有问题的了。至于这一地区的桓水、和川、涐水，到应该说是由于是“和夷”所居之地而得名的。

“和夷”是那一族。他们住在岷嶓至蔡蒙一带，其实就是“氐羌乞姓”的“氐羌”，亦即后世之“氐”人。这有几方面的证据。第一，“和夷”之“和”，与氐人自称“盍稚”之“盍”群纽双声，歌，盍通转，是同音异写。“和夷”之“和”，与“氐羌乞姓”之“乞”，群、溪旁纽，歌，物通转，也是同音异写。所

① 曾运乾谓：“以今地望准之，则大、小金川即古和夷所在地。”（《尚书正读，禹贡》）

以，我们说“和夷”，是自称为“和”之夷，亦即自称为“盍稚”的氐人，也就是“乞”姓的“氐羌”。第二《禹贡》把北自岷嶓，南连蔡蒙地区所居之少数民族称为“和夷”。这与司马迁在《史记·西南夷列传》中，把“自笮以东北，君长以什数，冉駹最大，其住或土著，或移徙，在蜀之西。自冉駹，以东北，君长以什数，白马最大，皆氐类也”，是可以互证的。《禹贡》作者把这一带的民族称之为“和夷”。而司马迁称为“皆氐类也”。可见“和夷”就是“氐”。因此，秦汉时代，于这此地区设甸氐刚氐，湔氐等道。就可以理解了。第三，如果把《禹贡》述梁州的游牧民族为“织皮，西倾，因桓是来”，（此指牧羊之羌族）而在“岷嶓既艺”之后，叙“和夷底绩”，加以比较，也可以看出：“和夷”是农耕之族。而且能纺织布疋，才有“底绩”，即以所织布帛上贡。而据历史记载，这恰恰是“氐”人的特点。羌人以游牧为业，不以农业、纺织著称，他们的纺织业，是“织皮”，即做“氍毹”，这在《禹贡》中是与“和夷”区别开了的。

懂得了《禹贡》之“和夷”，即《山海经·海内经》“氐羌乞姓”之“氐”人。也就为解决四川西北地区石棺葬族属问题，提供了新的线索。以茂、汶、理三县为中心的石棺葬，分布在北至黑水，西至金川、巴塘，南至西昌地区雅砻江流域。有的同志，从这种墓葬分布地域，墓内有麻布和粟类作物殉葬品；服饰方面的皮盔，皮甲，皮盾；以及石棺为生前居住“碉房”之反应等几方面，推断为“氐族先民”的墓葬（童恩正《四川西北地区石棺葬族属试探》），是正确的。这种石棺墓，茂汶羌族的传说，认为不是他们祖先所留，而是“戈基”人的墓。（胡鉴民先生记为“葛人”）其实，“戈基”就是自称为“戈”，或“葛”之人。“戈基”者，“和夷”也。“戈”与“和”，见，群旁纽，歌部叠韵，是同音异写。这样，我们知道了，石棺墓的主人，自称“戈基”即《禹贡》之“和夷”，亦即《氐羌乞姓》的“氐”人了。

从《山海经》窥索苗族族源

翁 家 烈

我国古今学者，或视《山海经》为文学作品，或作为舆地书，或将其归入史类。足见这部书确是一部内容丰富、形式生动朴质的古文献。它所涉及的时间漫长、空间辽阔、事物繁多，具有多种研究价值，有待人们对其重新认识，深入研讨。如其中有关"蚩尤"、"驩头"、"三苗"等片断记述，即为苗族族源的再探索提供了重要的线索和依据。

一 关于苗族族源问题

苗族，是我中华民族大家庭中的一员，是历史悠久、人口众多、影响较大的民族。她不仅广布于我国西南、中南、华南地区，还散居在中印半岛、欧美等若干国度。虽经漫长的社会发展、激烈的历史变迁，然其至今仍保有强烈的民族特性及突出的民族特色。苗族的存在和影响长期以来一直为世人所重视，其族属渊源问题乃史家所关注的一大课题。有关苗族族源的看法，古今中外众说纷纭。在国内主要有九黎说、三苗说、南蛮说三种；在国外，大致可分为南来说、西来说两类。国内诸说似欠全面，或有以流为源之嫌；认为苗族是马来人种南来，高加索、雅利安人种西来，则属牵强，缺乏坚实科学依据。

对苗族族源长时期多侧面的研究，将苗族族源研究一步步推向深入。无论于思路、方法上，抑或史料发掘、蒐集上，无论其深

浅、宽窄、正谬，都为苗族族源问题的探讨引向纵深发展起着垫石铺砖之功，为今天及今后继续研讨提供了一定的经验教训。我认为，对民族族源的研究，不仅要以大量文献资料为基础，还要有相当的民族学资料相佐证，尤其需要用历史唯物主义作指导。只有将丰富的材料和科学的理论有机地结合，方能减少片面性，不为表象所惑，渐之接近真实。

二 《山海经》中的有关记载

《山海经》记载蚩尤的有三处。一在《大荒东经》："大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱"。一在《大荒南经》："有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇；有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木"。一在《大荒北经》："大荒之中，有山名曰不句，海水入焉……有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨，黄帝乃下天女曰魃。雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨"。驩头两见于《山海经》。《大荒南经》："大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬。士敬子曰炎融，生驩头，驩头人面鸟啄，有翼，食海中鱼，杖翼而行，维宜芑苣，穋杨是食。有驩头之国"；《大荒北经》："西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民。苗民釐姓，食肉"。提及苗者尚有两处：《海外南经》的"三苗国在赤水东，其为人相随，一曰三毛国"；《海内经》的"有嬴民鸟足……有人曰苗民"。

上述记载中值得注意的是，蚩尤、驩头、苗民三者曾同处"大荒之北"这同一方域内，又前二者又曾都出现在"大荒之南"。蚩尤能"行风雨"，他与黄帝作战败俘见杀后，所械桎梏弃而变为枫木。驩头的形象特征是"人面鸟啄"、"有翼"，"食海中

鱼”，苗民系驩头所生，亦“有翼”。

三　蚩尤、驩头、三苗及其相互关系

蚩尤为首的九黎（《书·吕刑》谓“蚩尤惟始作乱”，注曰：“九黎之君号曰蚩尤”）与驩头为首的三苗，相继是我国古代著名的大部落联盟。九黎、三苗及其首领蚩尤、驩头在原始社会末期能量巨大、活动频繁，对后世影响深远，故其事迹于古籍中多有载录。

蚩尤，与神农、炎帝、黄帝同时。《礼记·祭法·正义》说：“炎帝号曰大庭氏，传八世，合五百二十岁。黄帝一曰帝轩辕，传十世，二千五百二十岁”。原始社会生产力低下，生活艰苦，更缺医疗常识与设施，那时人类的寿命比后世人的短促得多，决无数百岁、数千岁者。“传八世”、“传十世”之说，显然是指以炎黄为代表的部落群体而言，故与之并列的蚩尤亦当理解为是以蚩尤为代表的另一部落群体，非仅只蚩尤一人。《龙鱼河图》中，“蚩尤摄政，有兄弟八十一人”，当指蚩尤所属部落联盟包含的氏族众多。《太白阳金》谓“伏羲以木为兵，神农以石为兵，蚩尤以金为兵。是兵起于太昊，蚩尤始以金为之”。《管子·地数》对蚩尤以金为兵的记述较详：“黄帝问于伯高曰：吾欲陶天下以为一家，为之有道乎？伯高对曰：山之见其荣者，君仅封而祭之。修教十年，而葛卢之山发而水出，金从之。蚩尤受而制之，以为剑、铠、矛、戟。是岁，相兼诸侯九。雍狐之山发而水出，金从之。蚩尤受而制之，以为雍狐之戟芮戈。是岁，相兼者诸侯十二”。蚩尤时代的九黎是否能制出后世所谓的剑铠矛戟戈之类武器在此姑且不论，但当时能用金属制作简单武器是可信的。以金作兵，意味着生产力比木石为兵的高。因此，蚩尤为代表的九黎迅速强盛而成为我国东部最强大的部落联盟。刚进入父系氏

族社会不久的黄帝联盟同时崛起于西部。《商君书·画策篇》谓："神农之世，男耕而食，妇织而衣，刑政不用而致，甲兵不起而王。神农既殁，以彊胜弱，以众暴寡，故黄帝内行刀锯，外用甲兵"。在"以强胜弱，以众暴寡"频繁部落战争局面下，黄帝通过"内行刀锯"整肃部落内部增强实力，通过"外用甲兵"以征服其他部落而雄长西部。当黄帝一统西部欲乘胜东向时，遭到蚩尤的有力抵制。黄河上下的两大部落联盟间的冲突遂成不可避免之势。黄帝率众东进，要以战争一决雌雄。终于爆发了我国原始社会末期一场空前规模、激烈的部落战争。经过涿鹿一战之后，黄帝转败为胜而称雄于世，正如《盐铁论·结和篇》所谓："轩辕战涿鹿，杀两皞、蚩尤而为帝"。

驩头又名驩兜，与尧舜禹同时，乃有苗（亦称苗民，因其人口众多亦呼为三苗）首领。三苗既有众多的人力，又有"左洞庭之波，右彭蠡之水，汶山在其南，衡山在其北"①的优越地势，不甘俯首于尧舜。其首领驩兜因反对舜承尧位而横遭祸殃："尧以天下让舜，三苗之君非之。帝杀之"。②舜不以此为足，又以"三苗在江淮荆州数为乱"的罪名"言于帝"，三苗便被割裂为二："放驩兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎"。③《尚书·尧典》及《大戴礼记·五帝德》对这段历史分别记作："放驩兜于崇山，窜三苗于三危"，"放驩兜于崇山，以变南蛮"。被称作南蛮的三苗仍不屈服，尧再次压以武力："诸侯有苗氏处南蛮而不服"，④"尧战于丹水之浦以服南蛮"。⑤舜取代尧位之后，三苗日渐复兴，再次与舜抗衡，禹主张讨伐之。初，舜未贸然妄动："当舜之时，有苗不服，禹将伐之。舜曰：不可。上德不厚而行武，非道也"。⑥《吕氏春秋·上德》也说："三苗不服，禹请攻之。舜曰：以德可也"。安抚未能使三苗就范，舜"命禹组征，七旬而格"，⑦并趁势强迫三苗改变传统习俗："舜却苗民，更易其俗。"⑧三苗虽败，但未被彻底征服。舜亲率众

大举南下，决心一举而歼之。然力不从心，事与愿违，竟死于途中："舜南征三苗，道死苍梧"，⑨并"葬于苍梧之野"。⑩其妻娥皇、女英见丈夫南征不归，久等绝望而哭死洞庭，成为"斑竹一枝千滴泪"这一名句用典的由来。

《日下旧闻考》卷二说："画本以飞鲁有肉翅者谓之蚩尤"，"蚩尤……铜头啖石，飞空走险"，与《山海经》载的"人面鸟喙、有翼……杖翼而行"的驩兜相同，都有翼能飞行。表明九黎、三苗皆盛行鸟图腾崇拜。这两个先后住在我国东部、崇奉鸟图腾的部落联盟之间存在着亲源关系。"三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之，以至于夏商"，"有苗，九黎之后。颛顼代少昊，诛九黎，分流其子孙，为居于西裔者三苗"。《国语·楚语》和《礼记·衣疏·引甫刑·郑注》的这两则记载，明确指出三苗乃九黎遗裔。

四　蚩尤、驩兜是苗族先民

数千年前的蚩尤在苗族人民中普遍当作先祖看待。湘西、黔东苗族祭祖时，须打猪供奉"剖尤"。苗语东部方言"剖"意为公公，"尤"是名字，"剖尤"即意尤公公。传说"剖尤"是位勇敢善战、号令森严的远古领袖。湖南城步县苗族有祭"枫神"为病者除"鬼疫"的传统风习。扮"枫神"者，头反载铁三脚（平时苗家置于火堂作架锅用），身倒披蓑衣，脚穿钉齿鞋，手持上粗下细的圆木棒。这位令人敬畏的"枫神"就是蚩尤，与《山海经》所载"蚩尤所弃其桎械是为枫木"的传说有关。黔东南《苗族古歌·枫木歌》唱道："枫树生妹榜，枫树生妹留……榜留和水泡，游方十二天，成双十二夜，怀十二个蛋，生十二个宝"。各色蛋中的黄蛋孵出苗族的祖先姜央。古歌将与蚩尤有直接关系的枫木作为始祖看待，黔东南许多苗寨都有一株高大古老

的神树——枫树。川南、黔西北一带的蚩尤庙，在昔为苗族群众视为祖神庙而供以香火。

驩兜在苗族民间也有一定影响。湖西苗族五大姓之一的石姓乃汉语姓氏，其苗语姓氏则叫 qɤ˥ quɑ˦（仡驩）。仡驩亦即驩兜是作“牯脏祭”所祭奠的三位先祖之一。石姓内部又有大小之分，其中大石在苗语中则直呼为 quɑ˦ tɯ˥（驩兜）。苗族住地之湖南有崇山、驩兜墓。《湖南通志》引《湖广通志》曰：“崇山有二：其一在辰之泸溪，为苗体腹中地；其一在慈利，上有巨垄，土人皆指为驩兜冢”。《山海经》中“三苗国……一曰三毛国”，即《尚书·牧誓》中参与伐讨的“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮”中的髳，也是《诗经·小雅·角弓》中“如蛮如髦”的髦。其实苗、毛、髳、髦等都是西南地区大多数苗族自称为mhu^{33}、$mo\eta^{33}$、$ma\eta^{33}$、$mu\eta^{55}$、ma^{33}、mio^{33}，mau^{33}等的汉字同音异写，所指为一。又苗语呼“高”为“三”，移山峰为“危”，三危在苗语中乃高山之意。唐尧时，三苗被分为二；一部西迁三危，一部南移崇山。无论三危或崇山，皆非定指某一山，而是崇山峻岭的泛称。三苗的居地尽管发生了巨大的变动，族名曾出现过更易，然三苗时期的语言还部分保存于后裔苗族中。

前已述及，蚩尤、驩兜所属之九黎、三苗崇奉鸟图腾，这在苗族民间犹有浓烈遗痕。黔东南苗族妇女的传统服装，衣袖上常绣有若干图饰。这些袖饰往往当作先祖纪念。贵州轻工厅歧从文同志将搜集到的贵州台江县施洞区的三件衣物以示笔者。其一，中为一有翼人，两侧各有牛一头，右一人持斧骑于牛背；其二为头戴梅花形帽之翼人；其三，一翼人居中，左有一人，右有蝴蝶，上有一人骑于兽头。这三幅衣袖上的刺绣，布局饱满而紧凑，构思古朴而神奇，不唯表现了苗族工艺美术中特异的民族风格，还生动地反映出苗族人民对自己先民——九黎、三苗的永恒记忆与崇敬。

就以上考识可知，《贵州名胜志》引杨慎《滇程记》的“苗者，三苗之裔”，《炎徽纪闻》卷四的“苗人，古三苗之裔也”《皇朝经世文编·青螺文集》的“考红苗蟠踞楚蜀黔三省之界，即古三苗遗种也”，《郎岱县访册》卷二的“苗人……即古之三苗。自涿鹿战后渐次向南辟合，以滇黔为最多”，章太炎《排满评议》的“蚩尤为苗族酋豪，则历史言苗者始此”等认为古之九黎、三苗即今之苗族先民的判断，是符合历史事实的。

五　巫术、神话与历史

原始社会的人们，由于生产力低下，知识贫乏，故思想意识愚昧。他们对周围自然界运动规律不了解，受其支配、对其依赖，从而产生神秘之感、敬畏之情，认为有某种超人的意识在支配着，遂出现自然崇拜。人们为获得维系生存所需的物质资料，往往企图取悦或借助于有关自然物神灵的方式，便形成原始的宗教活动——巫术。巫术是自然崇拜的一种表现形式，它是一定的生产活动及一定的思想意识的产物。费尔巴哈说：“动物是人不可缺少的、必要的东西；人之所以为人要依靠动物；而人的生命和存在所依靠的东西，对于人来说就是神”。⑪马克思更明确指出：“宗教本身是没有内容的。它的根源不是在天上而是在人间”，⑫“人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉”。⑬恩格斯也说：“宗教是在最原始的时代人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的最原始的观念中产生的”⑭，“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力”⑮。他们从唯物主义角度，精辟地阐述了宗教产生的时代、原因及宗教的本质。世界上本无所谓神。当人

们对事物运动规律不了解时，常会由神秘而敬畏，对臆想中的超人“精灵”予以崇拜，寄寓希求，巫术便应运而生。

万物有灵的意识及原始巫术活动是神话产生的思想前提和社会基础。原始人以幻想的方式来表现自然现象与社会生活的艺术形式称之为神话。每个民族都有自己的神话，众多的神话构成丰富多彩、壮美瑰丽的世界文艺宝库。神话既是初民留给今天人类的珍贵遗产，又是当今文学艺术的一大源泉，还是研究文字产生以前的历史的极有价值的资料。因而决不应视神话为荒诞无稽之谈，不应忽视、低估它。拉法格在《宗教和资本》一书中说得好：“神话既不是骗子的谎话，也不是无谓的幻想产物，它们不如说是人类思维的朴素和自然的形式之一。只有我们猜中了这些神话对于原始人和他们在许多世纪以来丧失掉了的那种意义的时候，我们才能理解人类的童年”。这段话对神话的价值和意义作出了真实的评价。中外许多史家，都将神话当做“文明史”以前历史史料的重要组成部分，大体也是基于相同的认识与实践。

九黎首领蚩尤迎战黄帝时“请风伯雨师纵大雨”，可视为蚩尤熟悉我国东部风雨运行规律，利用暴风骤雨之机袭击黄帝。《龙鱼河图》说蚩尤“兽身人语，铜头铁额”，并非是蚩尤系一似人非人似兽非兽、异常凶恶的怪物，而是九黎部众奉行动物图腾崇拜、使用金属器械的反映。九黎崇奉的图腾为何种动物？《俗异记》卷上载：“俗云蚩尤人身牛蹄……与轩辕斗，以角抵人，人不能向”。“牛蹄”，“以角抵人”表明其图腾是牛。黔东，湘西苗族呼牛为“达尤”，（达为词头，无实际意义），称蚩尤为“剖尤”，更是九黎牛图腾崇拜的有力证明。前引《日下旧闻考》说“以飞兽有肉翅者谓之蚩尤”，意味着鸟图腾也是九黎崇拜的对象。人面、牛角、鸟翅这一蚩尤形象，可看作是九黎既崇拜牛图腾又崇拜鸟图腾复合体。部落或部落联盟是由若干氏族所组成，一个氏族有一个氏族的图腾，因而一个部落或部落联盟

有多种图腾崇拜不足为奇。贵州有的苗族妇女将尺许长的弯角大木梳插入发髻上，远看俨然象牛角，这与黔东南妇女衣袖上牛、翼人等图纹当是九黎、三苗等先民崇奉的图腾在苗族中的遗存。

神话属于上层建筑。一定的神话由一定的经济基础所决定，而它又以颠倒曲折的形式反映与之相应的经济基础。正因为神话是“通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会本身”，⑯“神话中所说的矛盾的互相变化，乃是无数复杂的现实矛盾的互相变化对于人们所引起的一种幼稚的、想象的、主观幻想的变化，并不是具体的矛盾所表现出来的具体变化”，⑰所以，我们可以透过神话迷离的外壳而窥视到它所包含的特定的历史印痕。有关蚩尤、驩兜的神话，数千年来能在苗族生活习俗、传说故事、民间工艺中得以留传，足以体现这些上古神话的强大生命力，并为我们今天对苗族族源的再探索，提供了较为清晰、可信的凭据。

六　考辨和结束语

苗族先民的发祥地在何处？主张苗族族源三苗说者，往往根据《战国策·魏策》的“昔者三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水”，《史记·五帝本记》的“三苗在江淮荆州数为乱”之类记载，认定苗族先民发祥地在长江中下游。主张苗族族源九黎说者，也多认为苗族先民发祥于南方，虽曾与黄帝战于涿鹿，但那是蚩尤率众北上与炎黄争地盘所致。其根据是《逸周书·尝麦》的“蚩尤乃逐帝（指炎帝），战于涿鹿之阿，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤杀之于中冀”，《路史后记四·蚩尤传》的“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。好兵而喜乱，逐帝而居于浊鹿，兴封禅，号炎帝”之类材料。这一主张虽有所根据，但不定然正确。“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师，以相济也”。《国语·晋语》的这段记述，

指明炎黄部落联盟起源于我国黄河上游。众多史籍都认为黄帝与蚩尤的战争，是黄帝凭借武力征服邻近部落势力强大之后，对“不听命”的蚩尤主动发起大规模远征的。如《商君书·画策篇》谓“神农既殁，以疆胜弱，以众暴寡。故黄帝内引刀锯，外用甲兵”；《庄子·盗跖篇》说“黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野”，《史记·五帝本纪》曰“神农氏衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。于是轩辕乃习干戈，以征不享。诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐。炎帝欲侵凌诸侯，诸侯咸归轩辕……蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。天下有不顺者，黄帝从而征之……未尝宁居……东至于海。”以上诸条史料都一致表明：处于我国西部的黄帝远道东进去攻打蚩尤。凡有不顺其意者皆“从而征之”，由于不断地争战，使之“未尝宁居”，其势力遂自西部向东扩展直抵海滨——“东至于海”。有的部落不愿卷入这场战争，正如《战国策·魏策》所载：“黄帝战于涿鹿之野，而西戎之兵不起”。战争初期，远道西来的黄帝及其部属，既因兵器落后，又不谙东部地形、不适应东部气候，曾屡屡失利：“黄帝与蚩尤九战不胜”⑱。生活在黄河下游温湿区域的蚩尤，分别借风雨大作，浓雾弥漫之际迎战黄帝：“蚩尤请风伯雨师纵大雨”⑲，“蚩尤作大雾，弥之三日，(黄帝）军人皆惑”。⑳黄帝无奈，以屈尊求教方式了解情况，获得对策：“有一妇人首鸟形，黄帝稽首再拜伏不敢起，妇人曰：吾元女也，子欲问何？黄帝曰：小子欲万战万胜。遂得战法焉”。㉑于是在天女魃的帮助和“作指南车以示四方，遂抢杀蚩尤而即帝位”。㉒涿鹿之战的结局，象征着居于黄河上游干旱地区的黄帝部落联盟对处于黄河下游温湿地带的蚩尤部落联盟的胜利。九黎虽然战败渡河南移了，但九黎以枫林防治风沙的功绩继续造福于北方——“蚩尤所弃其桎梏是为枫木”。黄帝利用蚩尤在其他部

落中素有的威望，成功地使许多部落归附："蚩尤殁后，天下复扰乱。黄帝遂画蚩尤形象以威天下。天下咸谓蚩尤不死，八方万邦皆为弭服"。㉓蚩尤的勇武精神为后人所景仰，认为"蚩尤天符之神，状类不常，三代遗著其象"㉔。秦代将其列为东方八神将祀奉，《史记·封禅书》载："三曰兵主，祠蚩尤"。此后历代帝王对蚩尤供奉不衰，宋太宗征河东时，"出京前一日遣右赞善大夫潘慎修出郊，用少牢一祭蚩尤祃牙"。秦汉时，冀州一带(指今山东、山西、河北等地）流行蚩尤戏。据《史记集解》引《皇览》说蚩尤见杀后，埋于寿张，谓之蚩尤冢。寿张在今山东境。以上各条表明：蚩尤为代表的九黎原居黄河下游北岸之冀州，被黄河上游的黄帝领众东进所击败，但九黎首领蚩尤的余威犹存，其影响还长期保留在黄河北岸的冀州。

苗族主要分布在我国西南区，其中大部分居住在西南地区的崇山峻岭或深箐幽壑之中。贵州民间有"高山苗，水仲家（布依族的旧称），仡佬住在石旮旯"、"苗家住山头，夷家（亦指布依族）住水头，客家（指汉族）住街头"等俗语。史书于此也多有记载：《镇宁县志》卷九说"苗人半居山陨，以茅为屋，或处岩穴间，湫隘而简陋"。《郎岱县访册》卷二说"苗人……在本属境内居山中"。苗族何以多住高山地区？有人认为这是苗族天性所致。如《马关县志》卷二谓："苗人……有苗语，无苗文，奔山越岭捷于猿猱，故喜居高地"。《镇雄州志》卷三说："苗类镇四境皆有，好山居，男女任力，刀耕火种以供食用"。说苗族人民"奔山越岭捷于猿猱"是对的。通过长期的山林生活及悠久的狩猎经济，苗族人民的确练出一身攀山越岭、爬树吊藤的非凡本领。说苗族"男女任力，刀耕火种以供食用"是真实的。苗族人民无论男女，在穷山野林里日出而作，日落而息，不避虫蛇，不避寒暑，以简单的生产工具及耕作技术，垦荒地辟梯田，过着贫困闭塞的生活。但说苗族"好山居"、"喜住高地"却是错

误的，是只看现象不究实质之言。高山区气候寒冷、土地瘠瘦、虫蛇出没、交通梗阻、缺水无盐，无论生产、生活皆殊多不利、不便，谁会弃平地不住而愿偏恋山岭？苗族先民九黎、三苗原本生息劳作在华北平原、长江中下游平原上，是由于“自涿鹿战后渐次向南辟合”，自华北平原南渡压缩于长江中下游平原的。尧、舜、禹三代对三苗不断发起进攻，一部分苗族先民长途跋涉迁往西部，《后汉书·郡国志》陇西郡首阳县条注云：“地道记曰：有三危，三苗所处”；另一部分离开洞庭湖、鄱阳湖沿岸更向南徙入湖南、湖北的群山之中而被称为南蛮。人民虽知三苗旧地，但已无三苗之人：“柴桑彭湖之郊，古三苗国”㉖；“《岳州府……古荆州三苗之地”㉗。熙宁五年（公元1072年）宋廷派荆湖北路访察使章淳兵至沅州、诚州、徽州，直抵融州，“沿途设官屯兵，列布砦堡，肆意派役、抓兵、敛赋、杀掠，致荆湖两路为之空竭，民不安业”。㉘广大苗族人民被迫逃往川、黔、桂。元明清时期，封建王朝的政治压迫与经济压榨、战祸连绵，大批苗族人民又扶老携幼西进云南或南入两广。在苗族进入西南区之前，西南地区早有仡佬族、彝族等居住。逃难而来的苗族当然只得往无人或少人的高山穷谷寻求安身之所。《续修叙永永宁厅县合志》卷二十说：“考苗族本中国人种。初蕃殖于江河流域，古称三苗，一曰有苗或荆蛮。唐时为南诏。然顽陋无竞争力，遂为汉族所逐。今杂居川湖云贵间，种类各别，苗总其名也。叙永永宁旧为苗人故居，凡土著者皆苗人，今皆窜居山谷间……丧用布裹尸入棺，必合甲子乃葬，东向横埋”。这段记叙在谈苗族先民时未言及九黎是不足，认为南诏乃苗族所建是不对，将驱赶苗族的统治者笼统地归为汉族是错误的。但其有关苗族族源及迁徙的方向、地势、原因等的表述则大体合符史实。川南、滇东北苗族妇女喜穿蜡染大花裙。裙下环有三大条花纹，根据世代相传，上条代表浑水河（指黄河），中条代表大清河（指长江），下条代表大平原上

的田坝。这带苗族人民举办丧事时，须由本族“鬼师”以雄鸡开路，一程又一程地指示，一直送过浑水河。安葬时，棺木横埋。横埋苗语呼作“郎章榕”。横埋的方位是头朝东，以示亡灵回归祖先故土。结婚时，新娘及送亲者无论住在何方，都须从太阳升起的方向进入新郎家。每年除夕早上，苗家须先以米饭一碗喂狗，然后人才进餐。因为据说远古时，祖先住在浑水河北岸，某天敌人前来偷袭，被狗发觉，狂吠报警，族人方得提早渡河免难。过年祭祖，须用糯米粑供奉。据说老祖宗原来在平原上是种稻谷的，尤喜食糯食。苗族人民普遍传说自己的始祖是住在“涅杠”那边（涅杠是苗语，意为浑水河，即指黄河。汉文献也有称黄河叫浑水河的，如《史记·高祖本纪》载：“南有泰山之固，西有浊河之限”），作战失败后，或抱着木头，或骑在牛背渡到“涅杠”这边大平原上耕种。后又被打败迁往西南山区。太阳从东起，苗家向西行。黔西北苗族中流行的古歌唱及苗家来到水西辖区时的情景大意是：当全副武装的苗族人群战败逃至水西边界时，被一条大河阻拦，于河岸停驻数日作渡河准备。水西彝族女王领兵至对岸拟渡河迎击敌人。待看清来者是穿裙者，知也是少数民族，遂问为何来此？回答说是逃难路过的，不要钱粮，不要田地，只希望准许在山林里打山（指打猎）就行。女王听后，见无恶意，同意让他们进入水西箐林栖息。故在很长时期内，这里的苗族都是以打猎维生，不定居，具有较大流动性。这支苗族，不仅分布在黔西北，还流入安顺地区、滇东北、文山州以至越南境内。文献资料充分证明，苗族人民普遍居住西南高山深箐，决非天性所好，而是长期历史因素所造成。苗族的先民本是平原民族，曾是祖国中原地区的拓荒者，为我国原始农业经济的开发作出过重大贡献。当其进入西南地区后，千百年来又为我国山地经济的发展建树了不可磨灭的功勋。苗族长时期地流动，大幅度移徙，大面积的散布，在我国各少数民族中显得最为突出。这一特征严重地

影响了苗族社会经济的稳定持续发展，也是苗族内部支系繁多的一大根源。苗族及其先民的足迹踏遍了大半个祖国，接触过各式各样的自然条件和许许多多的古今民族，无论何时何地都能坚强地生存下来，练就了极强的适应性。她与各族人民经济文化的交往密切，尤其与中华民族的主体民族——汉族的交融更是时久量大，甚至汉族中有着大量的苗族血缘成份，苗族里也含有不少汉族血统，形成你中有我，我中有你的亲密关系，以致可以说苗族在民族关系史上是一个有着巨大吞吐量的民族。新中国成立后，在党的民族平等、民族团结政策的光辉照耀下，苗族人民才得以摆脱历代被统治阶级驱赶的命运，在人民政府大力关怀、扶持中，得以安居乐业、繁荣昌盛。大批人才得到培养、提拔，走出山区，成为国家职工，成为社会主义革命和社会主义建设的一支骨干力量 。

神农时代是我国母系氏族社会向父系氏族社会的过渡阶段，黄帝、尧，舜是父系氏族制的发展期。在生产力有提高，略有产品剩余基础上，开始出现财产私有，是原始社会向阶级社会过渡阶段，相当于恩格斯说的人类"野蛮阶段"。恩格斯对这个阶段发生的巨大变化作过表述："'粗野'的战士和猎人，以在家中次于妇女而占第二位为满足，但'比较温和的'牧人，却依恃自己的财富挤上了首位，把妇女挤到了第二位……随着男子在家庭中的实际统治的确立，实行男子独裁的最后障碍崩毁了。这种独裁，由于母权制的倾覆，父权制的实行，对偶婚制向一夫一妻制的逐步过渡而被确定下来，并且永久化了……随着新的分工，社会又有了新的阶级划分。各个家庭首长之间的财产差别，炸毁了各地仍然保存着的旧的共产制家庭公社，同时也炸毁了在这种公社范围内进行共同耕作制……以前进行战争，只是为对侵犯进行报复，或者是为了扩大已经感到不够的领土，现在进行战争，则纯粹是为了掠夺，战争成了经常的职业了"，恩格斯最后对这个过渡

阶段作了如此形象的概括："在新的设防城市的范围屹立着高峻的墙壁并非无敌：它们的壕沟深陷为氏族制度的墓穴，而它们的城楼已经耸入文明时代了"㉙。黄帝、尧、舜所处的时代虽属原始社会范畴，其本质与主流还是公有制的，但已是原始社会末期，公有制在破坏，私有制在酝酿，因而孔子将那个时代称作"大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦……"的"大同"㉚时代，《易·系词》的"黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治"等看法是不确的。因为这段时期里，黄炎阪泉之战，黄帝蚩尤涿鹿之役，尧"流共工"、"放驩兜"、"迁三苗""殛鲧"，舜累"征三苗"最后"道死苍梧"，禹攻三苗，"七旬而格"等众多史实是回避不了的。唐人沈佺期"古来尧禅舜，何必罪驩兜？"的诗句，即隐含着对"禅让"的怀疑。但这个阶段毕竟还属于原始社会，私有制并未确立，阶级和阶级对立尚未形成，若以阶级社会的概念去硬套，品评其是非亦欠妥。因为部落内部的斗争抑或部落之间的战争在当时还未具有明显的阶级属性和民族色彩。我认为对当时部落内外的斗争或战争，既要承认其是客观存在，又勿须有压迫与被压迫之分。

《山海经》以神话形式从不同角度一定程度上集录了我国上古历史状况，其中有关苗族先民的人物、事件、时间、空间的片断记述，与众多史籍相吻不悖，并在苗族民间得到传播，多方应证。它的其他内容也同样包含着许多历史真实，是部极为珍贵的古籍，其意义早已超越文学、舆地学领域。在深入探索中国历史、中国民族史、中国民族学的新征途中，这部古老神奇的无名氏汇著将大放异彩。

注：

① 《战国策·魏策》

② 《山海经·海外南经》郭注

③ 《史记·五帝本记》

④ 《帝王世系》
⑤ 《吕氏春秋·召类》
⑥ 《韩非子·五蠹》
⑦ 《文献通考·封建》
⑧ 《吕氏春秋·召类》
⑨ 《淮南子·修务》
⑩ 《礼记·檀弓》
⑪ 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷部438—439
⑫ 《马克思恩格斯全集》第二十七卷《马克思致阿·卢格》
⑬ 《马克思恩格斯选集》第一卷《黑格尔法哲学批判》导言
⑭ 《马克思恩格斯选集》第四卷《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》
⑮ 《马克思恩格斯全集》第二十卷第672页
⑯ 《马克思恩格斯选集》第二卷《（政治经济学批判）导言》
⑰ 《毛泽东选集》第一集《矛盾论》
⑱ 《太平御览》卷第十五引《黄帝元女战法》
⑲ 《山海经》
⑳ 《太平御览》卷十五引《志林》
㉑ 同⑱
㉒ 《日下旧闻考》卷二引《古今注》
㉓ 《龙鱼河图》
㉔ 《日下旧闻考·世纪》
㉕ 《宋史·礼志》
㉖ 《太平寰宇记》卷一百一十一
㉗ 《肇域志·湖南》
㉘ 《宋史·西南溪洞诸蛮传》
㉙ 《马克思恩格斯选集》第四卷《家庭私有制和国家的起源》
㉚ 《礼记·礼运》

《山海经》：四方民俗文化的交汇

——兼论《山海经》由东方早期方士整理而成

肖　兵

《山海经》不是一时一地一人之作。［清］梁玉绳《史记志疑》即谓诸说"疑莫能定，似非一时一手所为"。以后徐旭生、顾颉刚、蒙文通、范祥雍、袁珂、袁行霈等先生俱有所论证。禹益作说、夷坚作说、"印度人"隋巢子作说，等等，都不足信。它观点模糊，节段松散，句式零乱，韵散夹杂，缺乏像屈原赋那样明确而统一的思想、情调、构思和语言风格（尽管从文献学观点看，已具著作雏型，详后）。

许多学者认为《山海经》是南方或楚人作品。古人已言及此。如［宋］朱熹《楚辞集注·楚辞辩证》以为《山海经》实为解《天问》而作。《明》胡应麟《少室山房笔丛》也说《山海经》采《离骚》《天问》之遐旨及先秦诸书异闻而作。［清］陈逢衡《山海经汇说》认为"《山海经》是夷坚之作"。"夷坚是南人。其书留传楚人；至屈原作《天问》时。多采其说而问之"。陆侃如先生曾因"经中与《楚辞》《庄子》相通者极伙。故假定为楚民族的作品"。袁珂先生于此论证极为详尽有力。吕子方先生《中国科学史论文集·读山海经杂记》以其为南方民族作品。蒙文通先生更具体论证《五藏山经》《海外经》是楚国作品，《海内经》是古蜀国作品，《大荒经》是古巴国作品（见《巴蜀古史论述》第158页；董其祥先生《山海经记载的巴史》说近之）。胡小石先生《屈原

与古神话》也说《南山经》等“排方向由南而西。而北，而东”，所以是“南方人所著书”（见《论文集》第5页）。

案：《中山经》楚蜀材料较多，仅此就耐人寻味。例如——

“伊水……有兽焉，其名曰马腹，其状如人面（或作而）虎身，其音如婴儿，是食人。”（见袁珂《山海经校注》，以下俱仅注明页数）

这是江汉流域的神谭。此物《水经·沔水注》称为“水虎”，《古今刀剑录》称“水唐”。《后汉书·郡国志》注引《荆州纪》称“水卢”，《古今注》称“人马”；一般叫它做“人膝之怪”。它有鳞而似穿山甲（鲮鲤），“膝头似虎，掌爪常没水中，出膝头”，这很像扬子鳄（鼍）或马来鳄把朝天鼻孔露在水面呼吸。诱捕猎物，“小儿不知，欲取弄戏。便杀人”。这种习性不是黄河流域作家所能凭空构想的。郭沫若先生说，四川有水神，“人脚入水，神每摄其脚，便溺水”，认为“这与希腊Najade（小水仙）摄 Hylas 入水的传说颇相类了”，且疑即《庄子·达生篇》等书的水怪罔象（见《文艺论集》第163页）。其原型怕也是鳄类食人；中国南方的“水鬼”，日本的“河童”，都能拖人下水，只恐和它也有点关系。

《中山经》青要之山有神武罗，袁珂先生以为是《九歌》“山鬼式的女神”（第127页。又见《中国古代神话》第101页）。顾成天、孙作云、闻一多、郭沫若、马茂元等都以为巫山神女近于山鬼。主要以《中山经》瑶草与《九歌》三秀对证。《山海经》特多猩狒等猿类动物传说，习性描写较为具体。《中山经》(143)更有“善詈”的山膏。《天问》，“何兽能言”？《礼·曲礼》：“猩猩能言”。猿猴多产于南方。现在喧闻一时的“野人”正出没于以湖北神农架为圆心的西南、中南弧形地带。巫山神女、山鬼、神武罗等楚蜀系统人形怪物和神祇很可能便以“野人”，大猿之类为原型。黄河流域的作家也很难创作这类奇谈。

《山海经》南人作说最重要的根据是它的主体部分以古巴、蜀、楚地区为"天下之中"。这对于部分经文是合适的。但［日］小川琢治《山海经篇目考》说。较为古老的《五藏山经》主要以洛阳为中心，且定其为东周洛阳人作品（见《先秦经籍考》下册。第12页等）；［法］Lamcanperic甚至以为《五藏山经》为"商代山岳之记事"。茅盾先生《中国神话研究初探》（《神话研究》第151页），郑德坤先生《山海经及其神话》（《史学年报》第四期），说均近于小川。袁行霈先生《山海经初探》则因其中西北神话特富，炎、黄二族自西北渐入河洛，所以说《山海经》主体即出此二族，由后人综合写成（见《中华文史论丛》1979年第2期）。

事实上《山海经》既包含南方也包含北方材料，部分可得自传闻，但是许多精确的描写却必定来自目击亲历。仅仅是北方人或南方人是做不出来的。例如《海内西经》《大荒北经》群鸟所"解"的"大泽"应为瀚海即贝加尔湖，"解羽"象征飞雪（参见希罗多德《历史》第443页及小川琢治《穆天子传考》）或所谓"鸟岛"（参见拙作《委羽之山与鸟岛》，《中华文史论丛》1982年第3辑）。《海外西经》《海内西经》有文马，与马王堆《帛画》互可参证。《六韬》说它"项若鸡尾"，是为"鹄颈"型的大宛名马，其名"鸡斯"者正吉尔吉思（Kirghiz）之对音。《山海经》还屡见一种"四角"如羊的"怪兽"（47、77、85、110、124），其实却是西部高原特有的四角羊（现在苏格兰家畜公园还养着成群的活体）。甲骨文羊、羌、美等有从四角者，从此看来也不尽是夸张和繁饰。

《海外东经》（263）："玄股之国……其为人衣鱼"。《大荒东经》（351）亦有"玄股"，注云："自髀以下如漆"。郭注："以鱼皮为衣也"。其下有"劳民国"。［清］郝懿行很敏锐地指出："今鱼皮岛夷之东北有劳国，疑即此。其人与鱼皮夷面目

手足皆黑色也"。"荷兰学者式莱格尔（G·Schlegel）《中国史乘中未详诸国考证》也说："黑龙江南日本海岸居有鱼皮达子，衣鱼皮，故以为名。桦太岛之俄罗苛种（Orokkos）亦衣鱼皮，此种东胡种族，色甚黑，盖以日晒及不洁，其色愈黑"。(第89页)，又说"玄股"是着黑色海狗皮靴之附会（第61页），日本学者和田清《中国史论丛》对此也有论证(东京，生活社版，第501页)。这是南方人捏造不出来的。

四荒辐凑，八面云集，古怪神玄而又深邃真切，丰富多采而又艰奥简约；正是这种真实性和神秘性、复杂性和简约性、科学性和荒诞性、形象性和隐晦性的对立统一，造成了《山海经》研究极大的困难和特有的主观随意性。仅以所涉方俗而言，不但有上述南方、北方等说，还有人认为《山海经》本是外国人作品，或者广涉南亚、西亚、东欧、北美等地的奇景怪物。为广见闻，且促争鸣，这里不妨略作介绍。例如法国学者马伯乐（H·Maspero）在《中国艺术》《汉代以前中国所受西方影响》（未见）等书里说《山海经》所述地理情况系受到公元前五世纪外来的印度和伊朗的文化潮流的刺激而形成。英国学者李约瑟《中国科学技术史》则说西方学者以为《山海经》怪人可能"来自希腊"，但只有"某些场合"，他们才是对的（中译本第五卷第一册第22页）。法国人维宁（E·P·Vining）的《无名的哥伦布或慧深与阿富汗族之佛教团于五世纪发见美洲之证据》等书，认为《海外东经》和《大荒东经》所写好像都是围绕着科罗拉多大峡谷的地区，但没有计算里数。"第四卷《东山经》的叙述与北美州、中美州及墨西哥湾地区有关，有明确里数"。近年，又有报导说，美国学者认为《山海经》某些部分相当精确地描写了北美大陆的地形地物和特产，特别是《东山经》描写了美国内华达洲黑色石、金块、旧金山湾海豹，和会装死的美洲负鼠等；而《海外东经》《大荒东经》"光华之谷"等写的是科罗拉多大峡谷（参见《科学

画报》1980年第8期。）

案：卫聚贤先生很早就认为中国人在数千年前已经发现美洲（见《古史研究》第三册）；最近他又以为殷朝被灭后，有一部分人逃到北美洲；《山海经》等先秦文献因而记载了美洲的一些特有动植物和矿物（参见香港巨轮社1969年版《中国人发现美洲》等，原书未得）；同一位作家以前还说：《山海经》是“印度人”隋巢子做的（见《古史研究·山海经研究》第2册上卷第302页等）。

苏雪林先生“断定此书为阿刺伯半岛之地理书，古巴比伦人所作，而由战国时波斯学者，携来中国者”（见《屈赋论丛·昆仑之谜》，台北广东出版社，1980年，第582页）。她在《屈原与九歌·屈原评传》里也说：“《山海经》的地理并非中华地理——有些是的。则系后人混入——我怀疑它是两河流域地理书。所谓《大荒》及《海外》诸经，则系神话地理。这部地理书恐系邱衍的讲义，由其弟子笔录，录则非一人，故体裁总杂，文词亦颇鄙俚。”（台北，1978年，第107页）。

还有些说法多少能够反映一些《山海经》地理方物广延性的特征。例如凌纯声先生《中国边疆民族与环太平洋文化·昆仑丘与西王母》认为：“《山海经》乃是以中国为中心，东及西太平洋，南至南海诸岛，西抵西南亚洲，北到西伯利亚的一本《古亚洲地志》。记述古亚洲的地理、博物、民族、宗教许多丰富宝贵的资料。”（台北联经书局，1979年，下册，第1577页）

这些看法还有待讨论和证实。但《山海经》所记确实不止于一方一地。它的丰富与广延、零乱与驳杂都是为多数学者所承认的。但是，《山海经》却很可能有一位（或一组）战国时期的作者综合各地各期的材料将它整理成书（秦汉后混杂添加材料者排除不计）。顾颉刚先生《山海经中的昆仑区》说：“这是一部巫术性的地理书。……这部书的作者虽然不是一人，但其内容却是连贯的。”（《中国社会科学》1982年第1期）它虽然没有建

立起个人的风格和观点，但是语言、情调、格局却基本上是统一的。没有经过整理编纂修饰很难做到这一点。但迷信、荒诞、好奇，认识意义、史料价值大大压倒其思想意义、文学价值。在主观上，确实有点像《左传》宣三年王孙满对楚王说的，“使民知神奸，故民入川泽山林，不逢不若”（这，江绍原先生的《中国古代旅行之研究》有详尽精致的讨论）；但在客观上，却表达了上古人民远害近利、避凶趋吉、除灾去病、健身美食的愿望乃至风调雨顺、国泰民安、六畜蕃庶、五谷丰登的幻想。这种包含着混乱和神秘的思想“一致性”说明它有一个或一组编纂人。

它的语言风格、文句组织也表示它肯定有一个文笔并不很劣的整理者。例如它间或采用四言韵语，民间色彩很强。远承咒语、谣谚，上接《诗经》、卦辞，旁涉《橘颂》《天问》，下启图赞、《易林》。目的在易于吟诵、记忆、流传（所以连老子《道德经》都要用四言韵语）。这类韵语在客观上都带着一点诗味或审美价值。钱钟书先生《管锥篇》论《易林》，云其“主旨吉凶，而亦借以刻意为文。流露所谓‘造艺意愿’，已越‘经部韵言’之境而‘涉于诗’域”（第2册，第539页），可谓卓识。《山海经》韵语（或长或短，或显或隐）不下数十处。特别是凡遇整理者所追求和向往的某种乌托邦式的理想乐园时，就情不自禁似地写出《诗颂》一般的韵文来。

例如《西山经》（41）描写密山——

“是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。

是生玄玉，玉膏所出，以灌丹木。

丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。……

［玉］五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飨；君子服之，以御不祥”。

跟《大荒西经》（397）写王母之山、沃之国野，《海内经》（445）写都广之野、后稷葬处，都不失为优美的民谣或小诗。

这里显然有整理者个人思绪情感的自然流露，证明着必有一位擅诗能文之士在参与整修编纂董理润色之事。至于整理者是谁，现在恐怕很难证实了。然而他属于哪一个文化系统或地方集团呢？

日本学者白鸟库吉说过，中国古代政治地理的大势是“南北冲突，东西交流”。这未免有点绝对化。但是南北确实因为自然和人事的阻碍（例如南北隔着几条山系和大河，气候悬殊，形势阻绝，游牧和农耕两大文化时相对立），在上古的生产力、科技、交通发展水平限制之下，文化交流和相互了解有很大的困难；而东西就相对容易一些。尤其是东方，可谓独擅形胜之宜。北有漠原，西阻流沙，南断峻岭，而东方虽濒临大海，和西、南、北三方交往却不算很困难，且有了解远方殊俗和驰骋幻想的可能。以殷商为代表的东方夷人集群及其文化很早就渗入中原，接受西方夏人集群强大文化的洗礼，感受北方狄人集群、南方苗人集群独特文化的熏陶，并且将自己浪漫而又现实的文化扩散于江南塞北。直到川滇桂粤，乃至西域的边缘和海外。两周时期东方文化的势力仍未稍歇。以曲阜为中心的齐鲁文化成就昭著煊赫。战国承其馀烈，“稷下”学宫就是百家争鸣的园圃和象征；而且以泰山为界的齐、鲁还有所区别。鲁的儒家势力太强，不语怪力乱神的传统既已建立就很难推倒；齐的思想负担要轻一些，作风也开放一些，“齐宣王好文学游说之士，自如邹衍……之徒七十六人皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以稷下学士复盛，且数千人。”（《史记·田敬仲世家》）他们来自四面八方，包括各种学派，肯定带来了许多有关天下方物、地理、宗教、风俗、神话、传说的新奇知识。《山海经》的大量资料可能在此汇聚，有些部分可能在春秋战国之交已具著作雏型。但主体部分却像成立于战国中后期。从齐人“谈天”邹衍学说里就可以探知这些材料在稷下或其邻近地区富集的情形和强大的影响。

《史记·孟子荀卿列传》说邹衍“乃深观阴阳消息而作怪迂

之变"，"其语宏大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠"，套用现代术语说，就是通过微观分析达成宏观概括，直臻"宇观"规模；"推而远之，至天地未生，窈冥而不可考而原也"。既有点像南人黄缭问惠施以"天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故"，惠施乃"遍为万物说"（见《庄子·天下篇》），又有点像屈原《天问》的开端（屈原曾经使齐，很可能访问过"稷下"）。这是时代进步所要求、所形成的学术风气、在《山海经》里也有所流露。邹衍"先列中国名山大川，通谷禽兽水土所殖，物类所珍，因而推之及海外人之所不能睹"，这太像《山海经》的规格、内容了；邹衍有"大九洲"和"裨海""瀛海"，打开窗户看世界的雄伟的古典"板块"理论，《山海经》也有"海内""海外"的划分。这种学说不可能仅出自邹衍个人一时的幻想，一定有较长的预备、酝酿和孕育期，只不过邹衍把它整理、表达得有条有理、引人入胜罢了。吕思勉《读史札记·邹衍大九洲说》指出："此亦有旧说为本，非衍新创也"。第（421页）《史论·封禅书》说邹衍"以阴德主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通"，但后面又说"自威、宣、燕，昭使人入海求三仙山"，"终莫能至"，这些入海求"仙"的探险家里应包括"早期方士"——他们是战国中后期、邹衍前后的冒险家、思想家、科学家、航海家、博物家兼幻想家、宗教家（当然也不免夹有骗子手）。顾颉刚《秦汉的方士和儒生》说"方"是"方术"及"方药"之意；其实还应包括"方物""方位"。早期方士是兼掌巫术宗教天文地理的旅行家，主要活动在燕齐，却不一定都是燕齐人氏，他们是天下趋一，地域相通、文化交流、时代进步的矛盾产物。

巫觋——［地理家 阴阳家 神仙家］——早期方士　秦汉方士

《山海经》就很可能是东方早期方士根据云集燕齐的各国人士提供的见闻和原始记载编纂整理的一部带着巫术性、传说性的综合地理书。《庄子·逍遥游篇》据《齐谐》说大鹏，而《晏子春秋》外篇第九晏子对齐景公夸言鹏之大，当据《庄子》及所引《齐谐》铺衍而成。《山海经》有千里大蟹，《楚辞·招魂》封狐千里，并皆此类。《庄子》刘武注补云："言《齐谐》者，记载怪异之事者也。"〔清〕俞樾《诸子平议》："谐即隐也。刘向《新序》言齐宣王发隐书而验之，《齐谐》即隐书之类，亦即齐之谐书也。"它的某些情趣与内容与《山海经》有一脉相通之处，都是燕齐人士热衷向往的东西。

刘师培《西汉今文学多采邹衍说考》据《晏子》所记云："神仙家言，亦以齐邦为盛。"他虽然没有说《山海经》系邹衍所著，却说《史记·大宛列传》里与《山海经》并提的《禹本纪》"疑亦衍书"。游国恩先生《屈赋探源》赞其"极为有见"。游先生又说《山海经》是秦汉间人杂采衍说等推演成书的（《楚辞论文集》第45页）。其他如何观洲《山海经在科学上之评判及作者之时代考》，方孝岳《关于楚辞天问》，程耀芳《邹衍五德说·九洲说之源流》等都说《山海经》是邹衍的作品。

但是郑德坤先生《山海经的研究》指摘得很有力："《山海经》是地理志，假使是邹衍作的，他安肯舍自己的学说而不书乎？"（《燕京学报》第11期）衍说三项中仅"五行终始"不合。所以很难说《山海经》是邹衍的手笔，但是它却可以是邹衍前后持"大九州说"的阴阳家—神仙家—早期方士的成绩（郑先生也没有否认二者有类似之处）。

《禹贡》《山海经》一类全国性地理志，固然有华夏各族人民悠久的历史和史学传统、文化潮流作为背景，但主要是战国中后期新的大统一趋势的产物。所以它们不但富集着四方万国的方物和特产，而且反映着新的历史要求。《山海经》就沟通着南北，

交汇了东西，但是它又带着十分浓重的东方文化色彩。

如像专家们所指出的，《山海经》神话传说（或民俗文化）大致含三个系统，它的最高祖先神有三位。许多祖先、神祇和英雄都被归入他们的“世系”，成为他们的子孙或部属。

祖先神——东　方——帝　俊
　　　　　东北方——帝颛顼
　　　　　西北方——黄　帝

帝俊是东方大神或先祖。相当于史书帝喾、传说帝舜、殷虚卜辞的高祖夒，此已为多数学者所承认。生日的羲和、生月的常仪是他的妻子，所以他是最高级的日、月大神。长沙子弹库《楚十二月神帛书》有“日月夋生”和“帝夋乃为日月之行”之辞，可与《山海经》相参照，并且再一次证明和提高了后者的史料价值。《山海经》以帝俊为轴心，所以特详于东方史事。王国维先生以《山海经》王亥等故事与《史记·殷本纪》、殷虚卜辞相参证，重建了信实的殷先公先王世系；胡厚宣先生以《山海经》《书·尧典》与甲骨文四方风名相对照，做出了神话学上的大发现，并且证实、提高了前二者的文献价值，这都是众所周知的事。甲骨文四方方名、风名都是凤鸟的异名，与东夷祖先神、英雄神名号相叠合，也都可以在《山海经》里找到依据（参见拙作《甲骨文四方风名新解》）。可见这真是一座取之不尽、用之不尽的，以东方为主体的、中华民族四方民俗文化的宝库。

帝颛顼实在也是东夷或东北夷文化系统的大祖先神，后来才南下荆楚被奉为“高阳氏”，有如帝舜之成为湘君。他本是东北方阴凛肃杀的太阳神兼水神、冥神，而不是西方或南方抽象的最上神（参见拙作《颛顼考——兼论楚辞文化的东方因子》，《活页文史丛刊》第175号，1983年）。

颛顼系南方神或巴蜀神、西羌神最为咄咄逼人的证据是《海内经》说昌意降处若水生韩流生颛顼（442）。《吕氏春秋·古

乐篇》也说："帝颛顼生自若水，实处空桑。"一般认为若水即四川的雅砻江。但是"若水"实有二处，一处实指，一带神性，发源于东方若木所在地。《海内经》明明说："南海之外，黑水、青水之间，有木名曰若木，若水出焉。"这是东方系统的太阳神木、圣水；吕思勉先生《读史札记·少昊考》就说"后人以蜀地释之者实误"，盖"昌意所降，则必古空桑之水"，桑、若古通，穷桑正东夷圣地。所以颛顼也是《山海经》所尊崇的东方大神。

黄帝（帝江、帝鸿）当然是西北夏人集群的祖先神，璜玉、虹霓、虺龙、黄土之神（参见拙作《黄帝为璜帝考》，《活页文史丛刊》第100号，1981年）。但是到战国时期，势力突然膨胀，而首传黄帝的却正是齐。齐威王时器《陈候因资敦》说："高祖黄帝，迩嗣桓文。"徐中舒先生《陈候四器考释》最早指出齐人祀黄帝为祖先神，黄帝在战国忽然显赫与齐有关（见《集刊》三本四分）。丁山先生补充说黄帝的确是夏后氏之先祖（见同上）。杨宽先生说："邹衍之五德终始说，确以土德为始，以黄帝为先。"可见阴阳家极为推重黄帝，黄帝原来神性很强，"及战国而盛传于齐，始由天帝而转为人王也"（《中国上古史导论》，《古史辨》七·上，第193页）此齐器是迄今最早记载黄帝的地下实物。顾颉刚先生《史林杂识》说："以宗教宣传力之伟大，竟使东方之王者确认西方之上帝为其高祖。"（第179页）可见黄帝跟燕齐文化，跟东方的阴阳家、神仙家、早期方士关系极密切，《山海经》容纳黄帝世系是意料中事。——而南方的《楚辞》呢，却基本上没有出现黄帝的形象以及炎黄、黄蚩大战故事，只有《九歌·云中君》可能是描写跟黄帝有关系的轩辕星女神（见拙作《云中君是轩辕星》，《文学评论丛刊》第9辑）。可见黄帝在南方力量并不强大，《楚辞》文化西北色彩淡薄，在这一点上与《山海经》南辕北辙，背道而驰。

西王母在《山海经》里虽没有黄帝那样神气，但是地位也较重要。她的邦国被视为理想之乡之一，最珍贵的是，只有《山海经》才真实地描写了她装扮作猿猴图腾神的样子，“善啸。蓬发”（50），“戴胜，虎齿，有豹尾，穴处”（407），使人们得以确证其属于西北戎人猿猴图腾集团（参见拙作《西王母以猿猴为图腾考》，《活页文史丛刊》第125号）而《楚辞》却没有直接接到西王母，只有《离骚》住居西极西海之“西皇”可能暗指西王母（参见拙作《西皇·西海·西极》，《甘肃师范大学学报》1981年第1期）。

黄帝和西王母族主要根据地之一的昆仑(原型为祁连)在《山海经》里也是地位显明的“极乐世界”，屈赋尽管也相当向往昆仑，可是是对它的情状却很不清楚，以至于《天问》有“昆仑悬圃，其凥安在”的质难。顾颉刚先生《庄子和楚辞中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》虽然过份强调昆仑神话在楚国的“广泛传播”，但也敏锐地指出昆仑是《山海经》里“一个有特殊地位的神话中心”；还指出西北的昆仑传到东方，“又跟苍莽窈冥的大海这一自然条件结合起来，在燕、吴、齐、越沿海地区形成了蓬莱神话系统。”（《中华文史论丛》1979年第2辑）《山海经》对蓬莱、列姑射之山等的描写虽然很不具体（证明这一部分早出，也可能是方士们有意“保密”、隐匿），但是对海上事物的描写却相当逼真，当有一部分来自实地考察。比如说，它描写飞鱼（文鳐鱼）、海豹（貍力）、海狗（鲐鱼）、海龟（蠵龟）、一角鱼（箴鱼）、翻车鱼（鲊鱼）等都颇为近真。这决不是大陆的楚、盆地的蜀、高原的夏所能臻至的。黑格尔《历史哲学》有云：“大海邀请人类从事征服，从事掠夺，但是同时也鼓励人类追求利润，从事商业。”（中译本，第134页）大海和航海事业确实能够激起探险、征服的远望，以及热情与遐想。《史记·封禅书》说渤海中有三神山。中有仙人及不死药，金银宫阙，望之

如云。《海内北经》（324）虽只简单地说："蓬莱山在海中，大人之市在海中。"三仙山幻象却导源于此（"大人"为仙人、神人的一种）。［明］杨慎、［清］郝懿行等都曾以登州海上的"海市蜃楼"解释这种幻境，它就最可能出现在东方海面之上。燕齐秦汉方士追寻过它们，他们的前驱当然也会有所记载或隐饰。"相土烈烈，海外有截。"甚至有人说殷人曾发现美洲新大陆。齐鲁邦人当然也热爱、擅长航海。《孟子·梁惠王篇》就说齐景公想"观于转附、朝儛、遵海而南，放于琅邪"。海上交通和国际交往不但能带来许多有关海洋和外国的珍奇，而且极容易造就浪漫的想象、幻想的激情和创作的欲求。于是乎以齐国为代表的东方文化系统里便陆续出现了《齐谐》和《山海经》一类奇书；它们被早期方士整理得粗具著作规模虽然可能晚至战国中后期，但是其中某些片断却搜罗极广、关涉甚多、成立较早，不但汇集着四方民俗文化的异珍，而且向其它三方面散射光华，《楚辞》和《庄子》等等便有可能接受过其中早期材料的恩泽。

《山海经》中的瓯、闽民族

何 光 岳

《山海经》是我国一部古老而系统的人文史地和巫教、物产的综合性典籍，资料丰富，笔调奇特，与其他经籍迥然不同，许多早已失传的珍贵史料赖得保存下来，故在先秦时被尊称为经，可见其学术地位之重要。它为我们研究先秦史地提供了非常可贵的原始资料，是中华民族引以为荣的宝贵文化作品。可惜自司马迁以来，一直被一些史学家和文学家当作神奇怪诞、虚无缥缈的神话看待，没有被列入史地要籍之中。乃至近代，郭沫若、闻一多、沈雁冰诸学者亦偏向于当作神话看待。惟有胡钦甫的《从山海经的神话中所得古史观》①郑慕雍的《山海经古史考》②等几篇论文，尚持史学公论。至于为《山海经》全面注释的，历来仅有晋郭璞、明王崇庆、清吴任臣、汪绂、毕沅、郝懿行诸家，惜皆疏略玄虚，远未臻备；幸赖近袁珂先生的《山海经校注》问世，面目为之一新，搜隐抉伏，集诸家之大成而又创以新见，有如郦道元之注《水经》，厥功非小。惜在民族及地理方面的注释和研究仍感简缺。故本文仅就《山海经·海内南经》中的瓯、闽两民族，作一番粗略的论述，以就正于诸君。

瓯 人

一、瓯人的起源

《海内南经》说："瓯居海中。闽在海中，其西北有山。一

曰闽中山在海中。”闽在今福建一带，这个瓯与闽相近，当是东瓯，即郭璞所注的：“今临海永宁县，即东瓯，在岐海中也，音呕。”永宁县系汉时所置之县，即今浙江温州市，那里北濒瓯江，正以瓯人居于此而得名。“岐海当指东南沿海之海湾、海峡、海岛；台湾宜即在其中。……是瓯、闽越人于西周之世已居海中也。”③浙东一带的海湾半岛萦回歧纷，沿海岛屿星罗棋布；滨海及瓯江、灵江两岸的狭长平原上，分布着零散的小山丘。近年来通过地质调查，正如何乔远《闽书》所说的：“按谓之海中者，今闽中地有穿井辟地，多得蚌壳、败樯，知洪荒之世，其山尽在海中，后人乃先后填筑之也。”这一带的人民和闽、粤东沿海居民，在过去还多用地下掘出的螺蚌壳烧灰建筑房屋，可见贝类之多，更证实古时确为海水所浸。

《越绝书》说瓯越为於越之一支，这是战国中期，楚灭於越之后，越王后人的一支南逃入瓯而立国称瓯越。在此之前只能叫瓯，瓯人与越人并不同种，然皆系夏族的分支。其居地以今浙江南部瓯江流域为中心。④即温州、临海、丽水三个地区及沿海各岛屿，都为瓯人分布范围。《逸周书·王会解》提出各少数民族向中央商周王朝进贡的项目是：“东越海蛤，瓯人蝉蛇，……於越纳姑妹珍，且瓯文蛤。”又“区阳以鳖封。正东符娄、仇州、伊娄、沤深、九夷、十蛮、越沤剪发文身。”正南还有瓯邓、桂国、损子、产里、百濮、九菌，贡献珠玑、瑟瑁象齿、文犀、翠羽、菌鹤、短狗，注释上说这六者是南蛮之别名。瓯邓系由三苗系的曼姓邓人南迁到百越地域，和瓯人结合成为瓯邓，即后来的西瓯。⑤孔晁注说区阳是戎之名，东越是欧人，且瓯、瓯馀、沤深、越沤均在今浙江东部和南部。罗泌认为“沤、欧、瓯、区通。”⑥他把欧人、东瓯、越瓯、且瓯、沤深、瓯馀、区阳、瓯邓又看成是瓯人的分支，都归在夏族之内。郝懿行说：“疑瓯与沤、欧并古字通也。”罗香林也说：“沤即瓯，欧人即瓯人。”⑦认为瓯越人也出于夏

族。至今广东珠江三角洲地区多区姓，不读区域之区，而读为金瓯之瓯。此外，青铜器铭文上还有“南瓯。”⑧南瓯当对东瓯、西瓯而言，应在今福建北部。据浙江《平阳县志》记载：清末时，县境内五种方言中就有瓯语和闽语。“瓯语本为瓯族，闽语来自闽族，此最乃辨。”这种瓯语与闽语，实际上就是未迁去江淮的东越人操的语言。⑨现在浙闽一带方言繁多复杂，语音佶倔聱牙，是与古代的部落众多，迁出移入的居民频繁离不开的。同时，欧又可作殴和驱，如汉《郑固碑》云：“初受业于殴阳。”即欧阳生也。《史记》张欧，而《汉书》作张驱。又与呕、讴相同。大概是瓯人善歌，故唱歌叫瓯歌，后演化为讴歌。瓯人的服饰，据《战国策·魏策》称：“被发文身，错臂左衽，瓯越之民也。”左衽被发正与西羌同俗，疑瓯人乃西羌的一支，亦即夏人之一支，向东南迁至浙闽一带。综合以上情况，欧、瓯、沤、讴、呕、殴、驱、区等字音，古代相同通用，而以称瓯者最为普遍。

二、瓯人的名义和图腾

瓯人既与西北方的羌戎族有亲缘关系，而黄帝轩辕氏为羌戎族的主支。《史记·五帝本纪》载黄帝有熊氏带领熊、罴、貔、貅、貙、虎和炎帝战于阪泉之野，三战而后得志。其中的貙，即以貙为图腾的部落，是黄帝族部落联盟的成员之一。黄帝居于熊（河南新郑），虎部落（即商代虎方）居于荥阳虎牢，貙部落当也在此附近。

貙属于猛兽，《汉书·司马相如传：》“蟃蜒貙犴。”《吴都赋》：“猰貐貙象”。刘注：“虎属也。”《蜀都赋》：“畠貙氓于葽草。”刘注：“谓貙人也。”朱骏声说：“按貙似狸，其大者曰貙獌，从豸区声，虎属也。一曰似虎而五爪，常以立秋日祭兽，故汉有貙膢之祭祠先虞。”⑩貙人当母系社会时，称氏族女首领为妪，后成为古汉语称母亲辈或年长女辈叫妪。貙人起于西北黄

土高原，过着穴居窑洞的生活，故《汉书·匈奴传》称“境上斥候之室为瓯脱。”索隐：“土穴也。”这种土穴正是貙人模仿貙兽打洞而居的形状，可以说貙人为最早打窑洞而居的原始部落之一，大约在五、六千年之前业已是这种居住方式。窑洞一般都打在高台地，所以高狭地带也叫瓯窭，而窭字正有穴首而含雕镂之义，与瓯脱音义相同。《汉书·滑稽列传》：“瓯窭满篝”，正义：“谓高地狭小之区。”

貙人后来被商朝所压迫，而南迁到江东和东南沿海一带，能制造独具一格的一种陶器，被外族人以欧人之名称为瓯，从此成为瓯人的正名。扬雄《方言》十三注：“江东名盂为凯，亦曰瓯也。”《荀子·大略篇》云：“流丸止于瓯臾。”注：“瓯臾皆瓦器也。”瓯即盂，今浙瓯一带出土新石器晚期的盂就比其他地方要精致美观而具有独特风格。

瓯人自迁到海滨之后，适于半干旱地区生长的貙兽十分稀少，促使其信奉的图腾也随着环境的移易而变异。海滨则多食鱼之海鸟，于是瓯人便转而以这种海鸟为图腾，用本族的名称瓯去命名海鸟为鸥。《海外东经》载有“元股之国，其为人衣鱼食鸥。”注：“水鸟也。”杨慎云：“貙，即鸥，衣鱼食鸥，盖水中国。”这符合瓯人住于海中的地理环境。瓯人要射到这种善飞的海鸥为食，就必须有强弓大弩，才能获取海鸟。所以另制一种弧䪌，使箭能射得更远。《说文解字》云：弧，“弓弩两端弦所居也，从弓区声。”玄股即黑脚，因海滨之人，赤脚出入于海滩泥涂之中，捕鱼射鸟，沾染盐份污泥，又在烈日晒曝下，皮肤黝黑。这也符合过去温州海滨农民的特点。

三、瓯人的南迁及其后裔的分布

瓯人既居于中原，历唐虞夏至商时，卜辞有“弗区梟”⑪“□丑卜☐其☐区”，⑫又“贞，王其狩区”，⑬知区为地名。甲骨文

的区作㔚、㔚、㔚。而青铜器《子禾子釜》的铭文作𠦬，则是量器，不是指地名、族名。《说文解字》云："区，踦区藏隐也，众品在匸中。品，众也。"说明区人之多。区地既为商王狩猎之地，当距商都不至过远，说明区人地域已被商朝占领，迫使区人不得不离开故土而迁避。根据其迁徙路线，应是向东南海滨的方向转移，所经之处，亦留下一些以瓯命名之地。如江苏仪征东北十里有欧阳戍，《水经注》："吴城邗沟，上承欧阳，引江入埭，六十里至广陵城。"说明欧阳地名古老，在越灭吴之前业已存在。浙江湖州市东南三十里有欧馀山，即升山，《路史·国名纪丁》云："瓯馀山，一曰鸟山，一曰瓯亭山，以王逸少升之，曰升山。"又云："越沤在正东，越之分，或云即瓯人。"越沤，实即瓯越，为倒装语。瓯人从西北而中原更逐渐迁往东南，从仪征南下湖州，由东越（今金华）迁至温、台海滨。

瓯人因始终是分散的部落，没有形成国家，境内森林覆盖，"非有城郭邑里也，处溪谷之间，篁竹之中……行数百千里，夹以深林丛林。"当越王允常崛起时，北面被强吴所阻，只得转向南面的瓯人地域扩张，把瓯人置于越国统治之下，并进行移民，从此便成为瓯越，所以被称为於越的一支。

允常曾聘请瓯人欧冶子在今福建福州市的将军山北，冶山之麓的东冶地方冶铸宝剑，用赤堇山(绍兴市东南三十里)之锡，和若耶溪(绍兴市东)之铜，铸成湛卢、钝钩、胜邪、鱼肠、巨阙五口宝剑。⑭而福建松溪县南也有湛卢山，"疑湛山之炉铸剑，为湛炉也。"⑮汉朝因这里古为冶铸之地，故置冶县。⑯松溪北邻温州、丽水地区，南邻建瓯、瓯宁，亦系古瓯人居地而得名。欧冶子即瓯人之善于冶剑者，至今福州城内仍有欧冶子冶剑处叫冶山，山下有淬剑之池叫欧冶池，今已堵塞。亦可见瓯人冶剑技术非常发达，以前盛称的越剑锋利，天下闻名，从出土的很多越王剑来看，至今仍寒光凛冽，犀利无比，与其说成是越人的铸剑，不

如归功于瓯人的技术贡献。

《元和姓纂》说瓯姓为“东欧王之后，亦作瓯。”其实，在东瓯王之前二、三百年的允常、勾践时已有欧冶子其人，又有欧阳其地。故欧氏、欧阳氏乃古瓯人之裔，欧阳乃居于欧地之阳而得名。如太湖古名具区，《周礼·职方氏》：“东南曰扬州，其山镇曰会稽，其泽薮曰具区。”区、欧同声，亦与馀欧同音，馀欧为欧馀的倒装语，馀音为越语的尾语，实际具区即区了，正因区（瓯）人分布于此得名，故区氏也系瓯人的一个分支。而邓名世《古今姓氏书辨证》卷十九说，欧阳系越王无疆之子蹄封于乌程欧馀山之阳，为欧阳亭侯，遂以为氏。”也是不可靠的，因欧阳亭侯一名乃系汉代封号，春秋战国没有这个称呼。所以欧阳氏乃为瓯人之裔无疑，因吴王夫差开邗沟时、仪征地方早已有欧阳戍的地名，所以，欧阳也并非位于欧馀山之阳而得名，乃是由仪征之欧阳南迁于此而得名。欧阳氏之后有一支于汉代时迁居冀州之渤海郡（河北沧州市）和青州之千乘郡（山东高苑县北），可能是汉武帝时东瓯要求内附，人民被迁于江淮之间，欧阳氏亦在被迁之列。千乘人欧阳生，为汉博士，以传《尚书》著名于世。渤海人欧阳建，任晋顿丘太守，八王之乱时被杀，其侄子率族人南逃居长沙临湘县（湖南长沙市），到七世孙景达时，成为长沙大姓，籍以任南齐湘州治中。渤海的另一支欧阳昶，生璟、琮，璟为侯官令，琮为吉州刺史，遂家吉州（江西吉安市），后裔分居庐陵（吉安市）和吉水，而以庐陵的儒林乡欧桂里为著姓。宋大文学家史学家欧阳修便是这一支的后裔。今赣南、湘东、湘南多为欧阳氏。又有欧侯氏，为欧阳氏的分支。讴氏，据《左传》载越有大夫讴阳之后，讴阳即欧阳。另又分出讴氏一支。

区氏，《风俗通》云：“欧冶子之后，转为区氏，又音欧。”《急就篇》也称是“区氏古善剑欧冶子之后。”更证明欧与区相同。越王勾践有臣子寺区，当是寺人（太监）区族之名。王莽时有中

郎区博，孙吴时有苍梧太守区景，刘宋时有宜州刺史区淡，潭州长沙人区程为宜春主簿。隋连州（广东连县）人区泽为熙平太守。又《广韵》云：区姓，"今郴州（湖南郴州市）有之。"广东珠江三角洲的南海、顺德及高明一带也多区姓，历代名人辈出。

欧姓，以湖南最多，广西壮族也有此姓。

这些区姓、讴姓、欧姓、欧阳姓和大部分瓯人，早在汉晋时已融合于汉族，有一部分与东越融合成为越族，亦即山越，但到唐宋时也大多融入于汉族，只有少数融入于壮族。

四、西瓯与瓯越

当战国中期，楚灭越后，越王子孙离散，有叫摇的，占领东瓯故地称东海王。秦始皇统一天下，摇被废为君长，以其地属闽中郡。秦末农民起义，摇乘机率领越人附番君吴芮攻秦，后又附汉高祖有功。惠帝三年，被封为东海王，都东瓯，又叫东瓯王，即今温州市，以别于西瓯。⑰后来，东瓯王附吴王刘濞反汉，但又受汉的指使诱杀了刘濞。濞子刘子驹逃到闽越，唆使闽越王餘善发兵围东瓯，东瓯王请求汉朝派了庄助率兵来援，才得解围。而东瓯王又害怕闽越王再次前来围攻，便与广武侯望请求汉朝，"悉其众四万多来降，家庐江郡（安徽庐江）。"这些北迁的瓯越人便都融合于汉人，故地便被闽越王所占领。

当越人南并瓯人故地时，有一部分瓯人南迁。郭璞云："闽越即西瓯，今建安郡是也。"其实闽越自是闽越，西瓯自是西瓯，两者相隔遥远，而且种族亦有不同。建安即今福建建瓯，即东瓯人南迁于此，是为南瓯。后来又被闽人所并，一部分南瓯人西迁赣南转入湘南，沿途留下了一些遗族，故这一带多欧姓、欧阳姓和区姓。有的更折而南迁到北江及珠江下游，故这一带又多区姓。另一部分瓯人在周初时便西迁入桂东北的柳江以东一带，和一部分由豫西邓林南迁而来的邓人结合而成为瓯邓，⑱又发展为西瓯

部落联盟。石钟健也认为西瓯即由东瓯西南迁而来。⑲但他主张系由海路溯珠江西上到达广西郁江的，则尚乏证据。尤中也以欧邓应即瓯骆，又叫西瓯。⑳但瓯与骆显系两个族名，瓯则指西瓯，骆则指骆越，两个部落联盟相邻，故合称瓯骆，和瓯闽相邻而合称瓯闽一样，瓯邓即西瓯则属无疑。

当秦始皇统一岭南时，大军越过九嶷山（湖南宁远县南），进入越城岭（广西兴安县北）一带，与西瓯人发生激战，秦军"杀西呕（瓯）君铎吁宋。"而西瓯人都逃入原始森林里，不肯投降秦朝，他们采用游击夜战的战术，大败秦军，杀秦军主将屠睢，"伏尸流血数十万"。㉑可见西瓯势力很强，还曾称王，所以南越王赵佗说："蛮夷中西有西瓯，其众半羸，南面称王。"秦始皇三十三年，凿通灵渠以通兵粮，然后又派大军"略取陆梁地为桂林、象郡、南海。"其中桂林郡，便是秦征服西瓯时所建。秦末，天下大乱，西瓯又为赵佗所并。汉武帝元鼎六年(公元前111年)，派大军平定南越，南越的桂林监居翁。"谕瓯、骆属汉"，㉒招抚"瓯、骆三十余万口降汉"。㉓瓯骆将左黄同斩西于（西呕）王降汉，被封为下鄜侯。从此西瓯人一部份融入于汉族，一部分则与骆越结合成为瓯骆，形成为壮族的主要先民。

闽　　人

一、闽人的名义和定居闽中

闽人的来源在历史上较为朦胧，对闽之名义也未得到恰当的解释，所以直到今天，国内外学者对闽人的族属问题，往往误认为是百越的一支。故此，必须先从探讨闽之名义入手。

据《说文解字》云："闽，东南越，蛇种。从虫门声。"闽人崇拜蛇，以蛇为图腾，后来作为部落的名称。他们劗发文身以象龙子或鳞虫之俗。㉔连舞蹈也模仿蛇的动作。盖"闽为山地，

多虫蛇之类，故门下增虫字，以示其特性。”㉕正“因以其地多蛇，与东越无与。”㉖即闽、越种族各异。《汉书·严助传》也载闽地“林中多蝮蛇猛兽。”而《周礼·职方》有“七闽”，说明闽人的部落众多。而《国语·郑语》说：“闽、芈，蛮矣。”芈为楚国之姓，因在南方，与闽同被视为南蛮。“闽是福建的土著”。㉗

《山海经》作于战国之前，故有闽而无闽越连称。闽越是战国中期以后，一部分越人南迁入闽地，与闽人融合而称闽越。

闽既为蛇，而古人称蛇为它，大蛇为巴。闽乃门内养蛇者，蛇能捕鼠，今湘、黔、闽、粤、桂等省的人民，不论家里有无毒蛇，一般不准打死，就是因为蛇能捕鼠。屋梁上还有一种红纹蛇亦是捕鼠能手，过去认为家有这种蛇的是吉祥之家，如打死了这种蛇者，就会受到家人的指责。巴西国的亚马孙河地区，还有一些农民于门口养一条大蟒蛇帮助守家和带小孩，以防毒蛇猛兽来危害小孩。缅甸的颠那沙廉地方的渔民，出海捕鱼时，放大蛇于船内，如海上将起大风，蛇便下船泅水而归，船也跟着回岸，这种蛇被称为家蛇。那么，闽地因多毒蛇猛兽，便驯养这种无毒大蛇来除鼠和防止毒蛇猛兽入屋，正因这种家蛇一般都养于门内，这种特殊养蛇的人民便叫作闽。

闽人分布的区域，据罗香林说：“闽越居地，以今闽江流域为中心，闽江似即闽越得名，惟其种人之分布区域，及秦汉之际其种人之活动范围，则似东及于今台湾、澎湖、琉球等海岛，而西则威力所届，似直达于赣东北等地。”㉘因此，福建留下了闽中郡、闽县、闽侯、闽山、闽清、闽安等地名，正以闽族分布之区的遗迹而得名。颜师古曰：“闽越，今泉州建安是也，其地也。其人本蛇种，故其字从虫，如音是也。”㉙王筠《说文解字句读》卷二十五闽载：清代刘君燕庭曰：福州城内有蛇民，服饰与平民异，其丁甚少，省城以外无之。然则今之闽人皆四方侨

寓之人也。”王筠为清中叶时人，可见直到清代中叶，福州城内仍有蛇民，亦即古闽人的存在，只是为数极少，绝大多数闽人已于唐宋时已融入于汉族，残留的极少数闽人亦于清末时融入汉族。

闽之前，又曾由蚊和鸟演化而来。《夏小正》传曰：“白鸟者，谓闽蚋也。”顾凤藻《夏小正经传集解》云：“依字作蟁蚋。许慎曰：秦晋谓之蜹，楚谓之蟁。韩本作谓蚊蚋，脱也字，案蚊俗字”。看来闽系由蟁演变而来，而蟁为蚊的古体字。白鸟也可称闽蚋，这与闽人定居于闽中之后，和瓯人一样吸收了东夷的鸟图腾影响，或者系闽人曾有一段时间，与东方夷人相近，而效夷俗有关。但徐世溥《夏小正解》则认为，白鸟即蚊，被丹鸟蝙蝠所食。据此，闽人在古代似为中原人所鄙视，而看作象蚊蚋一样令人生厌。

二、古闽人的起源地和向东南的迁徙

闽既为蚊演变而来，而蚊与汶音同，亦即蟁与岷音同，岷山古又作汶山，有当作岷山南下之正支者，位置在甘川交界处，与夏禹的出生地汶山石纽相近。《书·禹贡》：“岷嶓既艺”。《说文解字》作“㟭”，《汉书·地理志》作“崏”。《史记》作“汶”。《楚辞》王逸注亦作“汶”，一作“嶅”。“盖㟭为古文，汶为今文也。”㉚汉于岷山下置汶山郡，晋设汶山县，梁改为汶川县，汉于今岷江上游的茂县置汶江县，北周升为汶州。这条从岷山南流的岷江，又可称汶江，唐于雅安东设汶东羁縻州，都在岷江流域，可见古代岷、汶相通。闽人当起源于岷山，与夏禹为同族。当夏人东迁于中原时，闽人也东迁至山东中部。

《禹贡》有“浮于汶，达于济”。指的是大汶水，其水发源于今山东莱芜县原山，会石汶水、牟汶水、语汶水、嬴汶水、北汶水、小汶水，西南流入济水。（今改入运河）今七条汶水，恰好和七闽巧合，或系七闽部落早已形成于山东中部所居的七条汶

水。汶水之阳地名汶阳，系春秋时鲁国之邑。《左传》僖公元年："公赐季友汶阳之田。"又成公二年："齐人归我汶阳之田。"汉置汶阳县，在今宁阳县东北五十四里。隋也曾于泰安市东南及曲阜县分别置汶阳县。金还设汶上县。

到商灭夏时，闽人便从山东南逃，经苏南、浙江而进入福建的，亦即吴泽所说的，夏被商灭之后，"一部分窜奔江苏、浙江一带者，亦自成部落，一部分成为其后的吴越。"㉛《战国策·魏策》吴起曰："三苗之居，左有彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，衡山在其北。"此处衡山显然指的是安徽霍山，而文山在其南，当与霍山相对，惜古今无人为之注明地点，以致文山位置未为人所知，我认为即今闽赣交界的武夷山无疑，因武夷山系春秋之后起名字，以前当叫文山，文山即汶山，与闽同音，亦即闽山，因七闽部落南迁于此而得名。

这时相当于商代中叶，闽人尚处于母氏社会阶段，从古闽人崇奉的女祖太姥神明的地名，遍布于浙闽一带，也可作个旁证。如光绪《漳州府志》卷四十古迹引《漳州图经》云："太武山，其上有太武夫人坛。前志谓闽未有居人时，夫人扩土而居，因而山以太武为名。武一作姥，闽越负海名山，多有名太姥者。"例如金门、福鼎、浦城诸县，以及邻省浙江的缙云、仙居、新昌三县，皆有太姥山。从以上材料看，太武夫人为七闽部落的始祖母。从福建华安县汰溪摩崖象形文字，正系古闽人的文字，而汰即太，亦与太姥有关。盖闽南话，武与母一音之转，而姥即姆。故太武既可作太姥，亦即太母，是对老祖母的尊称。今闽南话叫祖母为阿姆，读音为马。太姆即太祖母之意。

三、古闽人在摩崖上留下的文字和历史

福建沿海岛屿也是星罗棋布，滨海狭长的平原古代也曾为海浸，故《山海经·海内南经》说："闽中山在海中。"《龙溪县志》

卷二载：“石蚝山，在城北四十里，高入云表，顶有粘蚝石，相传昔时，海水所浸。”闻之登其巅者，至今尚蚝壳弥望。既有贝类，可供食品，古代民族，聚居其旁，亦理所固有。㉜

当时华安县汰溪正位于海滨不远，溪旁汰内乡仙字潭，附近有五处摩崖石刻，字大者八寸，小者二寸，下多作 形或 形。光绪《漳州府志》卷四十八记遗上说：“古代地名为长泰县良岗，深潭上石壁凿成大篆十九字，人莫能识，郡守因名其地为石铭里。”一九五七年八月，福建省文物管理委员会林钊、曾凡曾再次前往详细调查。㉝这显然是一处要记载或说明某一事件的古代原始的象形文字石刻，从字面上看，个别的与甲骨金文有相类似之处，但与广西花山壁画比较，华安摩崖石刻的风格基本与之相异。在象形意会这一方面，与纳西象形文字有一些相似之处，㉞更说明与甲骨文有相同的关系，时间可能在商末周初阶段，这与浙闽一带出现很多太姥山是有密切联系的。

据石刻象形文字好象是 部落的酋长率领部众讨伐戊（越）人，战士押解着俘虏，有的被削脚、断头，以箭镞穿头悬于旗架上，而女人击鼓庆祝胜利。这个 部落可能是代表最早的三个闽人部落，其中三个圈的下一个圈中有黑划，正象征着园形的屋内有一条蛇，恰似门内的蛇虫，这就是闽字的象形，这三个圈即三闽联盟部落，是七闽中的一部分。也说明在商周之际，福建土著(相对的最早居民)的闽人，正在顽强地抵抗着南侵的越人，并曾经打了大胜仗。闽人与越人看来并非同族，因为闽人是最早的定居者，而越人是从浙江北部向闽江流域南迁的，所以引起了闽、越之间的战争。

而仙游县东北石所山也有巨石，上刊古篆字百馀，如龙蛇纠缠而难识别。县人王寿衍有诗曰：“丹崖古篆百馀字，奇奇怪怪同石鼓，”福建全省共有二十处这样的象形文字崖刻。浙江仙居县西南四十五里的韦羌山，一名天姥山，绝壁上也刊字如蝌蚪，

即所谓韦羌蝌蚪。㉟天姥即太姥，古代天、太通用，而蝌蚪文也正是夏代文字的形状。以上这些摩崖象形文字，当是夏文字的支派，如属恰实的话，那么，闽人则为夏人的亲族了。

这些类似商代甲骨文的象形文字。甲骨文无疑是继承夏代文字而大有发展，否则甲骨文文句的整齐划一，单字多到四千五百多个字，决非短短几百年内所能达到的文化水平。而闽文则发展迟滞，故仍成为象形文字。梁玉绳《史记志疑》认为“瓯、闽非勾践族种。”但瓯、闽与于越则是黄帝族及夏人的三个分支，所以在今浙闽一带所出土的印纹硬陶、有段石磅（钺）、船棺葬、干栏、纹身剪发等风俗几乎相同，闽人更以蛇的图案纹身。在习惯用钺方面，与“夏执玄钺”㊱象征统治阶级的权威是一致的。汰溪摩崖石刻上的酋长旁有大钺，与《周礼·大司马》所说的“右秉钺以先”相同，而夏禹也是以蛇为图腾的虫部落首领，正和闽人的蛇图腾相一致，也决非偶然之事。

四、闽越国的建立与消亡

当战国中后期，楚灭越后，越王子孙离散，一部分“再南退入灵江、瓯江流域及福建，这就是后来的东越。”㊲流入福建闽中的越人则与闽人结合形成闽越人。战国末年，越王勾践后裔无诸为闽越王，姓驺氏，占据闽中之地。后来秦始皇统一天下，无诸被废除王位，设立闽中郡于东冶，即今福州市，从此，闽中地正式建立行政区。

秦末农民起义时，无诸又与亲族故东海王摇附番君吴芮，从诸侯灭秦，后又“率越人佐汉。”汉高祖五年，因无诸功多，复为闽越王，“王闽中故地，都东冶。”汉景帝时，吴王濞叛乱失败，逃依东瓯被杀，其子子驹亡走闽越，怨恨东瓯有杀父之仇，便挑唆闽越王发兵围东瓯。汉朝派严助率海军救东瓯，闽越自知不敌，便引兵退回。建元六年（公元前135年），闽越王乘南越武

帝赵佗新死，便出兵南攻南越：汉朝派王恢出豫章（江西南昌），韩安国出会稽（浙江绍兴）两路进军。闽越王郢发兵距险。郢之弟徐善乘机伙同亲族把郢杀了，“使使奉王头驰报天子。”汉武帝因无诸孙繇君丑没有参与反汉，便封他为越繇王，又立馀善为东越王，目的是为了削弱闽越的势力，使闽越国分而为二。

但馀善仍阴谋反汉，他“狼戾不仁，杀其骨肉，离其亲戚，所为甚多不义，又数举兵侵陵百越，并兼邻国，以为暴强，阴谋奇策，入燔寻阳（江西九江）楼船，欲招会稽之地，以践勾践之迹。”㊳当元鼎五年，（公元前112年），南越相吕嘉反汉，馀善又和他暗中勾结，当汉朝出兵南征南越时，他又上书表示支持，愿出兵助汉，但暗中却向南越通风报信。汉灭南越后，得知闽越阴谋，便屯兵于豫章梅岭以备。次年秋，发兵征闽越。馀善即宣布反汉，命将军驺力入白沙、武林（南昌市北二百里有白沙坑，东南八十里有武阳亭，亭东南三十里地名武林，在余干县东北三十里）、梅岭，杀汉三校尉。馀善得胜更加骄横，自称为武帝。汉朝便派横海将军韩说出句章（浙江慈溪县东），从海道攻闽越东面，楼船将军杨仆出武林，中尉王温舒出梅岭（江西宁都县东北），越侯为弋船下濑将军出若邪（绍兴市南）、白沙（浙江镇海县西南），从东南西北四路采取包围进攻的战略。楼船一军，在武林被东越王所败，数校尉和长吏被杀。但楼船将军率钱塘辕终古击斩徇北将军。馀善退守泉山（福建浦城县），尚有甲兵数十万，势力很强。㊴那里还留下越王城和馀善行宫遗迹。㊵这时，他的部下越衍侯吴阳率七百人降汉，从后方反攻越军于汉阳（福建浦城县境）。东越建成侯敖便和繇王居股合谋杀了馀善，降于横海将军。东越将军多亦降汉。

自闽越王无诸于汉高祖五年始封，传位于长子。不久，长子被其弟甲所弑，甲又被弟郢所弑，郢又被弟馀善所杀，四兄弟互相残杀，最后丑继位而亡。共传三代六王九十二年而国除。兹列

表如下：

闽越王①无诸——
- —②长子某—⑥丑，为汉所灭
- —③甲，被郢杀
- —④郢，被余善杀
- —⑤余善，被居股杀

汉朝对闽越归降的人，一律给予封爵，如封儋王居股为东成侯，敖为开陵侯，吴阳为北石侯，多军为无锡侯。后以闽越地险阻，数反叛，恐为后患，便“将其民徙处于江淮间，东越地遂虚。”㊶故安徽寿春、合肥一带，“与闽中、干越杂俗。”㊷但仍“有遁逃于山谷者”，战争之后，又出居于平地，故立为冶县。㊸“然其伏匿山谷者必甚多，以其山居，故又称山越或山民。”㊹山越直到三国初期，还群起反对孙吴政权，造成很大的威胁，孙权才不得不用全力平定了山越的动乱，渐使山越最后同化于汉人。《路史》说“越王无疆为楚灭，子孙散居闽地，因氏也。”闽氏乃闽人之裔，闽被越所并，后裔便姓闽，而闽越王却姓驺。

五、闽越王的遗迹

从闽越王余善所居的泉山，相传便有浙江永嘉泉山，衢县泉岭山，福建浦城泉山，福州越王山，泉州清源山，可能系余善南退时，先居衢县泉岭山和永嘉泉山，后来退到浦城泉山和福州越王山，再南迁于泉州清源山，泉州便以泉山而得名。这部分瓯越人，“当是从福建北部继续南退。当南移的越族和当地的越族人民会合并定居起来之后，这里就流传着越族过去的历史故事，从而这里就产生越王台等等的故事和古迹。”㊺

当时闽越的中心是以浦城、福州为主，拥有福建全省，其势力包括温州、丽水两地区及赣东一带，从闽“越人欲为变，必先田余干”（江西余干县）㊻来看，这时江西东部尚为闽越所占领。

闽越王的遗迹，散见于福建各地，其主要的如：崇安县东南

有拜郊台，“旧传汉无诸王尝于此拜郊。”㊼福州有越王宫，“在冶城北，闽越王无诸宫中，以仁、义、礼、智定宫妃位，见《闽越王外传》。”㊽可见闽越王已接受了中原礼教。城东北浮仓山上有越王仓，“闽越王转漕于此，以备东瓯。”㊾城北邦郊山上有闽越王燔柴处。㊿石巴山上有闽越亭，又叫越王亭，“为闽越王游憩之地。”(51)无诸墓在越王山西。(52)闽越王庙“在钩龙台西，祀驺无诸，汉高祖五年，建为闽越王，授册于此，其后于此立庙。武帝时，闽越国亡，祀遂废。”(53)嘉崇里有闽越祖庙。(54)又有善溪冲济广灵显孚佑王庙，“在桑溪里，山峡有二潭，闽越王郢时，有大鳝为民畜害，王第三子有勇力，号白马三郎，射中之，害遂绝，乡人因为立庙。”(55)瑞圣里又有闽越王郢墓。(56)南平县也有闽越王墓。(57)泰宁县有高平苑，为“闽越王无诸较猎之所，又名乐野宫。”(58)又有闽越王祠，“在城步保。”(59)“在县西五里，闽越王冢，高十余丈。”(60)建瓯县西七十里有越王潭，“相传越王尝游其地。”(61)城南有闽越行祠，祀闽越王无诸。(62)邵武县有越王台，“一名越阳，旧传无诸驻猎之所。”(63)附近又有越王村，十九都上麓有福民祠，祀无诸。又有越王城，据《建安记》云：“越王筑六城以拒汉，乌坂城其一。”(64)沙县八都越王山上有越王墓，“相传闽越王屯兵于此而殁，因葬焉，立庙墓侧祀之。”(65)浦城有越王台、(66)越王城、(67)越王山下有余善行宫，(68)皆为闽越王余善所筑。

谢道芬认为：“楚破越，越族奔居闽浙沿海及其岛屿，越族诸子争立为王，楚又追踪而至，越王子遂逃至台湾或奔入内地闽北一带，故闽北、福州两地均有越王遗迹也。”(69)还有一部分闽越经向西南迁徙，(70)《华阳国志·南中志》中载有：永昌郡（云南腾冲）有闽越濮和闽濮。系由一部分闽人迁民和早先迁入云南的濮人结合而成。尤中认为《爨龙颜碑》上的“缅戎寇场”的缅戎即闽濮，南诏统治时又称为扑子蛮，散居于今德宏、西双

版纳、临沧地区一带。(71)这部分人，后来演变为布朗族，一部分融入汉、彝、白、傣、哈尼等族。

注：

①载《中国文学季刊》第1卷第1期.

②载《励学》第1卷第2期.

③蒙文通：《越史丛考》第105页，人民出版社1983年3月.

④扬雄：《方言》卷二.

⑤⑱拙作：《邓国、曼国、蛮子国的来源和迁徙》1983年10月湖北省楚史会论文.

⑥罗泌：《路史·国名纪丁》赵.

⑦罗香林：《中夏系统中之百越》第97页.

⑧《文物考古三十年》.

⑨王克旺、雷耀铨：《浙江古越族历史初探》(未刊稿).

⑩朱骏声：《说文通训定声》需部第八.

⑪《小屯殷虚文字甲编》五八四.

⑫《小屯殷虚文字甲编》一〇五.

⑬《小屯殷虚文字乙编》六四〇四.

⑭《越绝书·宝剑篇》.《福建通志名胜志》卷二侯官县.

⑮《松溪县志》卷一地理志.

⑯《清一统志》卷三三一.

⑰《史记·东越列传》.

⑲(70)石钟健：《论西瓯的族源和几个有关问题》(未刊稿).

⑳(71)尤中：《西南民族史论集·对秦以前西南各族历史源流的窥探》.

㉑《淮南子·人间训》

㉒《史记·南越列传》.

㉓《史记·南越列传》索隐："秦汉书".

《说苑·奉使》.

㉕王新民：《越王勾践子孙移闽考》载《福建文化》第2卷第1期.

㉖《周礼·职方》.

㉗朱维干、陈元煦：《闽越族的由来和北迁》载《百越民族史论文集》.

㉘《中夏系统中之百越》第99页.

㉙《汉书·高帝纪下》注.

㉚杨筠如：《尚书覈诂》.

㉛吴泽：《中国历史大系：古代史》第88页.棠棣出版社1953年12月第7版修订本.
㉜黄仲琴：《汰溪古文》载《岭南学报》第4卷第2期.
㉝《文物参考资料》1958年第11期.
㉞林蔚文：《福建华安摩崖石刻及其与越的关系试探》(未刊稿).
㉟《台州府志》.
㊱《说文解字》钺.
㊲陈可畏：《东越、山越的来源和发展》载《历史论丛》1964年.
㊳㊴㊻《汉书·严助传》.
㊵《读史方舆纪要》卷九五浦城县越王山.
㊶史记·东越列传》及《建元以来诸侯年表》.
㊷《史记·货殖列传》.
㊸《宋书·地理志》.
㊹林惠祥：《中国民族史》上册第124～125页.
㊺叶国庆、辛土成：《西汉闽越族的居住地和社会结构试探》载《厦门大学学报》1963第4期.
㊼《福建通志·名胜志》卷三四上崇安县.《清一统志》卷三三一.
㊽《闽书》.
㊾㊿(51)(52)《福建通志·名胜志》卷二上侯官县.
(53)(54)(55)《福建通志·坛庙志》卷一闽县.
(56)《福建通志·名胜志》卷一下闽县.
(57)《南平县志》卷四名胜.
(58)《泰宁县志》卷七名胜.
(59)《泰宁县志》卷二十五祠祀.
(60)《福建通志·名胜志》卷四十泰宁县.
(61)《清一统志》卷三三〇建宁府.
(62)《建瓯县志》卷二一祠祀.
(63)(64)《邵武县志》卷一古迹.
(65)《福建通志》卷四十四沙县古迹 .
(66)《续修浦城县志》卷三名胜.《建宁府志》卷五山川下建安.
(67)读《读史方舆纪要》卷九七浦城下.
(68)《续修浦城县志》卷三十古.
(69)谢道芬：《闽北越王遗迹考》载《福建文化》第3卷第3、4期.

一九八三年十一月廿日

从《山海经》看古代民族的崇拜、信仰及其遗俗

陈 天 俊

追溯民族学史，《山海经》当是一部我国古代内容丰富的民族学佳作。它不仅给先秦时期的民族史提供了大量的素材；还保存了《经》《传》不载的古代民族学的珍贵资料。它是民族学史上一个重要的里程碑。

《山海经》如同一把钥匙，给我们打开了古代各早期民族的栅牢大门，视野所及，远古时期各民族的图腾崇拜、鬼神信仰与民族习俗，尽收眼底。

《山海经》中记述古代民族的崇拜、信仰及其遗俗，大约有五个方面：

（一）兽类崇拜

《山海经》记述了许多源于自然、超于自然的兽类，这些神化了的兽具有各种形象：《南山经》云："招摇之山"，"有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌。""长右之山"，"有兽焉，其状如禺而四耳，其名长右，其音如吟。"《东山经》云："自空桑之山至于硜山"，"其神状皆兽身人面载觡。""犲山"，"其兽焉，其状如夸父而彘毛，其音如呼"。"剡山"的兽"其状如彘而人面，黄身而赤尾，其名曰合窳，其音如婴儿。"《中山经》记有的兽"其状如彙，赤如丹火，其名曰狼。或"其状如狸，而白首虎爪，名曰梁渠"；或"其状如龟，而白身赤首，名曰蛫"。《大荒东经》记有"人面兽身，名曰犁䰠之尸"的"神"；"流波山"有"状如牛，苍身而无角，一足"的

"兽"。《大荒西经》记"名曰跊踢"，"左右有首"的"兽"，等等。

《山海经》中记述的兽是已经神化了的，有巨大的威力，能在大自然界兴风作雨，主宰人的命运，或"见则郡县大水"，"见则天下大水"；或"出入水则必风雨"；或"见则天下大风"，"见则天下大旱"，"见则天下大穰"；或"见则其国多狡客"，"见则国内有兵"，"见则其国有恐"；或"见则其国大疫"；或"可以御火"，等等。（引文见《山海经》各卷）

对兽的图腾崇拜起源于氏族部落阶段，处于原始社会的易洛魁人，其塞讷卡"部落内有八个氏族，都以动物的名称命名：(1)狼，(2)熊，(3)龟，(4)海狸，(5)鹿，(6)鹤，(7)苍鹭，(8)鹰，①随着人口的增加，氏族部落不断分支繁衍，原有氏族的兽类名称和图腾崇拜与其他氏族部落相渗融，便出现了各种复合的怪兽形象，以作其复合氏族的精神支柱。笔者在民族调查中目击：浓厚地残存着原始遗迹的贵州月亮山、云雾山地区苗、瑶族，在丧葬和祭鬼的各种纸旗上，画着各种复合兽神，鬼师还念这些兽神如何神通广大，与《山海经》描绘极似。从古文字看，甲骨文的"兽"，也是复合形象。远古时期各部落的迁徙与争斗，使得复合兽神形象较多，流传也广。《神异经·西荒经》云："西方荒中有人，面目手足皆人形，而胳下有翼，不能飞，为人饕餮，淫逸无理，名曰苗民。"《海外南经》高诱〈注〉："三苗盖谓帝鸿氏之裔子浑敦，少昊氏之裔子穷奇，缙云氏之裔子饕餮三族之苗裔。""饕餮"，是远古"三苗"中一部分部落的图腾崇拜，它综合了羊、牛、犀、鹿、驴、猪、象等各种兽类的特点。具有"神"的威力，影响深远，以至《左传》文公十八年亦有一段记述：（黄帝时期官吏）"缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮，天下之民以比三凶，谓之饕餮。舜臣尧，宾于四门，流

四凶族浑敦、穷奇、梼杌、饕餮，投诸四裔，以御魑魅。”这里的“缙云氏”是黄帝部落奴隶制国家的棣属官吏，统治古羌人部落。与饕餮并列为四凶的穷奇，即共工；梼杌，即鲧。而饕餮是具有多种兽类、凶猛食人的复合兽神，可能是从“彭蠡”、“洞庭”一带迁往“三危”的“三苗”与古羌人融合而形成的崇拜对象。饕餮既凶猛食人，是威镇的象征，商王朝青铜器有饕餮形象以示镇压之权，周代因之。故《吕氏春秋·先识览》载：“殷、周人铸饕餮”。

除复合兽神之外，《山海经》中记述对虎的崇拜比较突出。《西山经》云：“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。”《大荒西经》载：”昆仑之丘，有神——人面虎身，有文有尾，皆白。”我国古代西部一些部落有对虎的崇拜。《淮南子·天文训》云：“西方之金也，其神为太白，其兽为白虎。”《管子·轻重戊》有“虤戏”，这是早期以虎作图腾崇拜的遗迹。羌人之始，靠虎神之佑。《后汉书·西羌传》云：“羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶。”“后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云爰剑初藏穴中，秦人焚之。有景象如虎，为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。……诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏之，推以为豪。”羌人崇虎，故《南齐书》记“岩昌，羌神俗重虎皮，以之送死。”我国西南地区的氐羌族系也渗进了西北羌人的遗俗，唐代樊绰《蛮书》卷一，记南诏用大虫(虎)皮作礼服。“西南夷”中的“昆明”人和“叟”人，亦有对虎的崇拜，并传至后世。明代陈继儒《虎会》卷三载：（昆明人后裔）“罗罗……呼虎为罗罗，老则化为虎。”乾隆《云南通志》卷一一九〈种人、黑罗罗〉云：罗罗“贵者裹以皋地（虎皮）”。

古代巴国，亦崇尚白虎。《后汉书·南蛮西南蛮列传》云：

"巴郡南郡蛮"，"出于武落钟离山"，其首领"廪君""君乎夷城"，"廪君死，魂魄世为白虎。巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉"。以故《华阳国志·巴志》称巴人是"弜头虎子"、"白虎复夷"。东汉《浮兰碑》记巴人是"白虎夷王"。《晋书·载记》述巴人是"巴氏虎子"。虎神是其崇拜物，虎形是其"族徽"，今四川新津、汉水胡城先后出土虎纹铜钟，四川涪陵小田溪、湖北松滋、长阳出土虎纽錞于，四川广元宝轮院、成都百花潭、庐山、犍为、湖北宜昌出土的青铜文物上饰有虎纹。巴文化影响深远，"虎神"传说亦广。《风俗通义》云："虎者阳物，百兽之长也。能执缚挫锐，噬食鬼魅"。"烧怪虎皮饮之，击其爪亦能辟恶。"《搜神记》云："江汉之域有廪人，其先廪君之苗裔也，能化虎……，俗云：化虎为人。"晋代张华《博物志》亦云："江陵有猛人，能化为虎，俗又曰虎化为人，好着紫葛，人足无踵。"近代贵州台江苗族也有祭祀白虎的习俗。

以犬为图腾崇拜的各民族。《北山经》记有"犬而人面"的"兽神"，"见则天下大风"。《大荒北经》载"犬戎"，"黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎。""犬戎国，有神，人面兽身，名曰犬戎。"《海内北经》云："犬封国曰犬戎国。"

"犬戎"，是以犬为图腾的部落。《说文》："赤狄本犬种，字从犬。"《左传》闵公二年杜〈注〉："犬戎，西戎别在中国者。"

以犬为图腾的部落，与夏王朝同时出现在中原附近。《竹书纪年》记东夷中有"畎夷（即犬夷）、于夷、方夷、赤夷、白夷、黄夷、玄夷、风夷、阳夷。"太康之后，后相即位，"乃征畎夷"。

商代，畎夷中的一部分西迁，与戎人融合，被称为犬戎，《竹书纪年》载：武丁时，"犬戎寇边"。

商末周初，犬戎与周族关系密切。《史记·匈奴列传》记周文王时“西伯昌伐畎夷”。该《传》《索隐》释“犬夷”即“昆夷”。《帝王世纪》云：“昆夷（畎夷）伐周（文王），一日三至周之东门，文王闭门修德，而不与战。”《尚书·大传》云：“文王受命，四年伐畎夷。”《毛诗·出车序》亦云：周文王时，“西有昆夷（畎夷）之患”周文王晚年，畎夷可能归降了周族。《左传》襄公四年载：周“文王率殷之叛国以事纣，四十余国。”。受周统辖的四十多个部族中可能即包括犬戎。经过三百多年的生息繁衍，到西周后期，犬戎部族势力日益强盛，成了西周王室的严重威胁，《国语·周语》云：西周王室“避犬戎难，东徙雒邑。”

从夏、商至春秋，以犬为图腾的部落群体，活动范围甚广，不少地方都留有他们的遗迹，今河南与山东接界的营县，陕西天水南部，河南与安徽接界的永城，在《左传》、《史记》等文献中都是“犬丘”地名，是“犬戎”（畎夷）部落曾经生息过的处所。

“犬戎”（畎夷）各部落在强盛时，不仅逐周东迁，而且其某些部落还渗入到南方一些民族当中，并把他们的犬崇拜也相应传来。唐代樊绰《蛮书》引王通明《广异记》云：“周幽王为犬戎所杀，（盘瓠）即其后也。盘瓠皮骨，今见在黔中田、雷等家时祭之。晋代干宝《搜神记》亦云：“犬戎之国，周幽王为犬戎所杀，只令土番，乃盘瓠之孕也。”《后汉书·南蛮传》还追述了另一部分“犬戎”的历史，该《传》云：“帝高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下，有得犬戎之将吴将军之头者，赐黄金千镒，邑万户，又妻以少女。时帝有狗，其色五彩，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂含人头造阙下。”帝“乃以女配盘瓠”，“经三年，生子十二人，六男六女，盘瓠死后，因自相夫妻。”“其后滋蔓，号曰蛮夷”。“今长沙武陵蛮是

也。”在远古，以犬为图腾崇拜的部落分布较广；到后世，崇拜“盘瓠”的部族”，樊绰《蛮书》云：“黔、泾（涪）、巴、夏（夔）四邑苗众，……祖乃盘瓠之后。“鱼豢《魏略·西戎传》云：“氐人有王，所从来久矣。……其种非一，称盘瓠之后。”这些史籍说明：以犬作图腾崇拜的各民族，曾分布于我国东部、西部、东南部、西南部的广阔地域，远古的“畎夷”、“犬戎”各部落，后世的“蛮”、“苗”、“徭”、“畲”等族都曾有此习俗。他们在早期历史阶段就与华夏祖先有着密切的关系，所以，郭璞注《山海经》云：“犬戎，黄帝之玄孙”。

（二）鸟类崇拜

《山海经》中崇拜鸟图腾或以鸟为主的复合图腾记述甚多，如“凤凰”、“钦䲹”（大鹗），“如鸡而鼠毛”鸟，“䲹鹏”“鸓鸟”，“雄鸡而人面”的“凫徯”，“凫”，“鸟身人面”，“鴸”，“鸟身龙首”，“资鸟”，“鵸鸟”，“九首人面鸟身”，“五采鸟”，“大鹫”，“鸣鸟”，“人面有发”的“五色之鸟”，“鸓鸟”，“人面有翼鸟啄”等等。这些“鸟神”，也起着使“天下安宁”，“大兵”、“大旱”、“御兵”、“天下大水”、“其国大疫”、“所经国亡”等降临祸福、决定人们命运的作用。

《山海经》对鸟图腾崇拜记载的繁多反映了客观上存在的这种现象的普遍性。早在距今六千多年前的河姆渡文化有“双凤朝阳”的图徽。在仰韶文化的采陶上即有各种鸟的图象。马家窑文化、齐家文化、辛店文化中鸟纹饰极为普遍。这些，可能反映出有众多的氏族部落以鸟作为他们的图腾崇拜物。商王朝的商族即以鸟作图腾。《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”殷商卜骨，即有鸟字。西周初期殷人矢氏所铸铜器如令簋、令彝、大鬲都在铭文之末缀有鸟形族徽。鸟是殷人图腾，删是其世守的官职。②鸟神的威严在殷人意识里极为重要。《史记·殷本记》

载："帝武丁祭成汤，明日，有飞雉登鼎耳而响，武丁惧。"

东夷中的一些部落，也以鸟作图腾。《竹书纪年》载东夷中有"凤夷"。《说文》："凤，神鸟也."《逸周书·王会解》："西申以凤鸟"。孔晁注曰："凤鸟戴瞂蛇颈鱼尾"。《左传》昭公十七年载："少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也，玄鸟氏，司分者也，伯赵氏，司至者也，青鸟氏，司启者也，丹鸟氏，司闭者也，祝鸠氏，司徒者也，鴡鸠氏，司马也，鳲鸠氏，司空也，爽鸠氏，司寇也，鹘鸠氏，司事也"。

以鸟为图腾的一些东夷部落，逐步移徙到巴方境域，与巴族融合，成为巴境内的部族之一。《海内经》云："西南有巴国，大皞生咸鸟，咸鸟生乘厘，乘厘生后照，后照是始为巴人。""大皞"即"太皞"，"太皞"是东夷部落。《左传》昭公十七年："陈，太皞之虚也。"高诱注云："太皞，伏羲氏。""在远古神话传说里，伏羲是东方的上帝"。③"太皞"，本以龙为图腾。《左传》昭公十七年："太皞氏以龙纪，故以龙师而龙名。"但从太皞氏以后分衍的一些部落，崇拜"咸鸟"。按照罗泌《路史·后纪·大昊伏羲氏》的叙述，崇拜咸鸟的一些东夷部落，"夅(降)处于巴"，即逐步移徙至巴国境内，与巴人杂居，形成巴国各民族中之一部分，以至在普遍崇拜白虎的巴境，出现一些鸟图腾的印记，在今四川奉节县风箱峡战国时期崖棺葬中，随葬品里有一件青铜剑，"长33厘米"，"近柄处两面均有一相同的鸟纹，长啄，尾四羽"。④这些以鸟为图腾的部落进入巴境，壮大了巴国的势力，使这个被殷人"伐巴方"的处所，成为商末周初中原南部的强劲国邑，所以《左传》昭公九年载詹桓伯曰："……自夏以后稷，……及武王克商，……巴、濮、楚、邓，吾南土也。

鸟崇拜的另一种形式，是《山海经》各卷记述的"羽民国"

及其饰羽的习俗。《海外南经》称“羽民国”，《海内西经》作“羽民”，《大荒南经》曰“羽民之国”。

“羽”，甲骨文中屡见。《诗·小雅·斯干》：“如跂斯翼，如矢斯棘，如鸟斯革，如翚斯飞。”《山海经》中的“羽民”装饰，在南方民族中很普遍。并在出土文物中得到证实。广西西林出土的铜鼓纹饰“有羽人九或十一个”，“二人执‘羽仪’舞于台前”。⑤四川会理出土的一面铜鼓，其纹饰在人的“髻上饰鸟羽”，“很象头上生有双翼”。⑥云南晋宁石寨山一号甲式铜鼓胴部纹饰有“扬发高翘的裸羽人四、五人”，云南江川李家山出土的铜鼓纹饰也有羽冠人。从民族学的材料看，贵州月亮山的一部分苗族，在着盛装时，女子头上戴着银质的形如野鸡毛那样两支长羽，可能是《海外南经》“其人长头，身生羽”，《大荒北经》“有人有翼，名曰苗民”的遗俗。

《山海经》记载“羽民”的习俗，涉及更遥远的地区。《淮南子·坠形训》有“南海羽民”。他们以白雉为贵，《尚书·大传》云：“交趾之南，有越裳国”。“周成王时，越裳氏来献白雉”。崇尚白雉的地域，《山海经》也有叙述。《大荒西经》云：“有寿麻之国”，“正立无影，疾呼无响，爰有大暑”。“大暑”即指这一带的亚热带气候。

（三）蛇、龙崇拜

远古民族对蛇的崇拜，《山海经》广为收录。《中山经》有居于“夫夫之山”的蛇神；《北山经》有“四翼、六目、三足”，“其状如蛇”的神，“见则其邑有恐”；有“赤首、白身”的“大蛇”，见后“则其邑大旱”；《中山经》有“人面豺身，鸟翼蛇行”的神，“见则其邑大水”；《海外西经》的“巫咸国”人“右手操青蛇，左手操赤蛇”。此外，还有“出入有光”的“黄蛇”、“鱼蛇”、“一首两身蛇”、“人身龙首”蛇、“人面蛇身”蛇、“青蛇”、“赤蛇”、“黑蛇”……等等。

《山海经》中大量篇幅反映远古各族普遍存在的蛇图腾崇拜，与客观世界的变化有着密切的关系。在冰河期的最后阶段，由于气候转暖，冰雪融化，便出现了大洪水，各民族都有洪水滔天、人类起源的传说。气候郁热，洪水泛滥，自然蛇、蟒成灾。后世史实，可作比较。《通鉴》卷二十一胡〈注〉：大蛟"似蛇而有脚，细颈有白婴，卵生，子如二石大瓮，能吞人"。《史记·南越列传》〈集解〉云：因"有蛟龙之害，故置戈于船下，因以为名（戈船）"。《通鉴》卷二十一载："自寻阳浮江，（汉武帝）亲射蛟江中"，这与《淮南子·本经》记"尧……断修蛇于洞庭"有些相似。《元史类编》也记有斩蛟故事："大德五年，洞蛟为患，蛮民苦之。（刁）代挟利剑入洞，须之，水赤，代与蛟并死，居民始得耕播，每岁于是祀以太牢"。《昭代丛书》别集陈鼎《蛇谱》载："越裳氏国有蛇群处穴中，每至春日融和，风光荡荡则出，聚鸣草莽中。或作丝竹声，或作金石声，或如擂鼓鸣声，或为喇叭长号作天鹅声，箫管瑟琶，百乐毕备，故曰百乐蛇。国人闻其声大喜，多置酒相贺，谓其年必丰，人无疾厄，盖瑞蛇也。好事者则携樽往听，直作一部鼓吹矣。然蛇畏人，闻人声辄避去，皆默然不敢哗"。康熙《贵州通志》卷二十八〈古迹〉亦载："贵阳府，铜鼓岩，在贵定县西八十里，常有赤蛇蟠其上，将大雨辄鸣。"这与《山海经》中记蛇出有旱、雨、丰、欠相似，这是对自然生物现象不能客观认识的一种反映，也是一些民族在远古时期无力抵抗这些自然物而流传下来的崇拜的痕迹。

我国南方的一些民族，都有蛇图腾崇拜的历史。

"百越"各部落，以蛇作图腾崇拜。《说文》："东南越，蛇种。"越人远古时期的蛇崇拜，在纹饰上留其痕迹。《淮南子·原道训》记越人"文身以象鳞虫"。高诱注曰："文身，刻画其体内"，"为虫龙之状以入水，蛟龙不伤也"。《汉书·地理志》亦说越人"文身断发，以避蛟龙之害"。应劭注云：越人

“常在水中，故断发文身，以象龙子”，防蛟龙伤害。《太平广记》卷四八二〈蛮夷〉亦载：“越人习水，必锈其身，以避蛟龙之患。今南中有绣面僚子，盖雕题之遗俗也”。《说苑·奉使》亦云：“越处海垂之际”。“蛟龙与争”，“是以剪发文身”，“以象龙子”，“将避水神”。因崇拜蛇，故将蛇作其象征。滇王属滇越，是百越中之一部分，西汉王朝赐给的“滇王之印”是“蛇纽金印”。⑦湖南新晃县1977年发掘五代和北宋时期两座墓葬的随葬品罍瓶，均有龙、蛇附加堆纹。这件文物与越人后裔侗族关系密切，可能反映了古越人蛇崇拜的遗留。

“三苗”中的一些部落也以蛇作崇拜对象。《海内经》称“苗民”“人首蛇身”。相传女娲为“苗民”首领，《海内经》记“女娲肠化为神”。郭璞注云：“女娲古神女而帝者人面蛇身”。《帝王世纪》云：“女娲”“蛇首人身”。《玄中记》云：“女娲蛇躯”。《楚辞·天问》王逸注：“女娲人头蛇身”。《鲁灵光郡赋》云：“女娲蛇躯”。“三苗”后裔“南蛮”，继承此俗。《说文》：“南蛮，蛇种，从虫。”今湖南长沙马王堆一号汉墓非衣正中即画有人首蛇尾，反映了“苗蛮”蛇崇拜对汉文化的影响，也是《山海经》记载翔实的物证。

越、苗的蛇崇拜，还影响到崇尚白虎的巴人。《说文·巴部》：“虫也，或谓食象蛇。”《大荒北经》云：“西南有巴国，有黑蛇，青首，食象。”《海内南经》载：“巴蛇食象，三岁而出其骨，一曰黑色青首。”巴境古代以象齿作贡物，出产象，亦有巨蛇或蛟。《寻江记》云：“羿屠巴蛇于洞庭，其骨若陵，故曰巴陵”。在巴国崇拜蛇的是指其境内的夔越、苗蛮、獽、蜒等族。

与蛇同一类型的是对龙的崇拜。《海内东经》云：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。”《史记·五帝本纪》〈正义〉引《山海经》曰：“雷泽有雷神，龙首人颊，鼓其腹则

雷”。《南山经》云：“自招摇之山，以至箕尾之山”，“其神状皆鸟身而龙首”。《东山经》云：“自樕蠡之山以至于竹山”，“其神状皆人身龙首”。

史籍和民族传说材料表明：远古民族崇拜的龙，其形象异于蛟、蛇。他们观念中的龙身躯粗大，头上有马鬣、鹿角、鱼须，身上长鳞，足有鹰爪，尾似马尾。是一种复合形象。《史记·天官书》云：“轩辕，黄龙体”。华夏族崇拜龙。古代中原各地对龙的崇拜较多。《帝王世纪》云：“太昊庖牺氏”，“有景龙之瑞，故以龙纪官”。《玄中记》云：“伏羲龙身”。华夏族对龙的崇拜，影响深远，流传亦广，遍及整个中州大陆，龙的神话亦流传各地。《水经·江水注》云：“昔禹南济江，黄龙夹舟，舟人五色无主。禹笑曰：吾受命于天，竭力养民。生，性也；死，命也，何惧龙哉。于是二龙弭鳞掉尾而去焉。”同书又载，在“故大夜郎国”的武阳（今四川彭山）赤水，于“建安十九年有黄龙见于此水，九日方去。”从远古以降，在中国历史上，龙的传说甚多，龙成为历代封建王朝统治者神圣无比的象征。

我国古史上的少数民族，也有对龙的崇拜与相应的传说。《后汉书·南匈奴传》云：“匈奴多有三龙祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。”哀牢濮人传说龙是他们最早的图腾崇拜。《华阳国志·南中志》云：“古哀牢国”（今云南大理保山一带）“哀牢山”，“其先有一妇人，名曰沙壶，依哀牢山下居，以捕鱼自给，忽于水中触有一沈木逐感而有娠，度十月，产子男十人。后沈木化为龙，出谓沙壶曰：‘君为我生子，今在乎？’而九子惊走，惟一小子不能去，陪龙坐，龙就而舐之。沙壶与言语，以龙与陪坐，因名曰元隆，犹汉言陪坐也。沙壶将元隆居龙山下，元隆长大才武，后九兄曰：‘元隆能与龙言，而黠有智，天所贵也。’共推以为王。时哀牢山下复有一夫一妇，产十女，元隆兄弟妻之，由是始有人民，皆象之，衣后着十尾，臂

賂刻文”。这样，龙成了哀牢濮人祖先崇拜的偶象，所以，《后书汉·哀牢传》称哀牢“种人皆刻画其身,象龙纹,衣皆着尾”，史称“尾濮”。据本文作者的民族调查：贵州云雾山地区的“海肥苗”（自称ao¹³pc³³z:⁴⁴）传说该族起源于龙王的两个女儿，这两个龙宫姊妹从海龙王那里带来数十颗光珠和一串（25颗）海贝制成花背牌，现在海肥苗女性人人戴着的挂有一串海贝的花背牌，是其始祖龙王赐给的标记。

（四）鬼神信仰

《西山经》云：“槐江之山”，“北望诸龇，槐鬼离仑居之”。“东望恒山四成，有穷鬼居之”。《海内北经》云：“鬼国在贰负之尸北”。“鬼”，在《山海经》中反映了远古民族崇拜信仰的另一种形式。甲骨文的“鬼”字可见其崇拜形象。羌人中的一些部落——“鬼戎”，可能即是祭鬼之俗特甚而得名，并构成商王朝的威胁，《竹书纪年》载：殷“高宗三十二祀伐鬼方”，“三十四祀王师克鬼方，氐羌来宾”。《易·既济》：（殷）“高宗伐鬼方，三年克之。”《易·未济》：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”《诗·大雅》：“内奰于中国，覃及鬼方。”一切乞卜于鬼、以祭鬼者为首领的“鬼戎”部落，分布在商王国的西北。《山海经》各卷的鬼名及鬼崇拜，与这些部落有着密切的关系。“鬼戎”中的一些部落，在春秋战国时期向西南移徙同一原有土著部落形成的昆明人，沿袭了“尚鬼”的习俗，他们“以鬼神为征验”，⑧“谓主祭者曰鬼主，故其酋长号都鬼主”。⑨“大部落则有大鬼主，百家二百家小部落，亦有小鬼主。”⑩更大者，为“百蛮都鬼主。”⑪因部落众多，最大首领被“诸部推为长，号都大鬼主”。⑫其国邑名称为“鬼国”。⑬《海内北经》的“鬼国”，在这里寻到了发展变迁的踪迹。

祭鬼情节，《山海经》只略述用米、鸡等，这在民族学材料中也有借鉴：在贵州月亮山苗族聚居区，婚丧嫁娶，祸福疾笃，

各种事务，都得占卜和用鬼，计有48种不同类型的鬼。若遇作祟，使人病危的“家鬼”，像《山海经》记载那样“其祠”“用稌”；“其祠之，毛一雄鸡”（《西山经》），由鬼师将雄鸡杀死，口中用苗语念驱鬼经。接着，在进入寨子路两旁的大树间，用一把把稻草接成一棵约6米长的不规则的草绳，草绳两端拴在路旁两棵大树上，名为“栏鬼绳”。绳上挂着三把木刀，两束鸡翅膀毛，一块旧鱼网，两个鸡脚爪，一个鸡嘴。“拦鬼绳”上悬挂的这些物件各有用处：鸡翅膀毛用以扇鬼，鸡嘴用以啄鬼，鱼网用以把鬼套住，鸡爪用以抓鬼，木刀用以杀鬼。祭祀祖先，也是祭鬼的重要内容。《山海经》所记载的鬼和祭祀，从民族调查看出，那是远古民族普遍存在的信仰和崇拜。

（五）凿齿习俗

崇拜或信仰的表现形式之一是习俗，《山海经》中记述的“凿齿”即是如此。《大荒南经》云：“有人曰凿齿，羿杀之。”《海外南经》云：“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之，在昆仑虚东，羿持弓矢，凿齿持盾，一曰戈”。《淮南子·本经》亦载：“逮克之时，十日并出，猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害，尧乃使羿诛凿齿于畴华之野”。同书《坠形篇》亦有“凿齿民”。

凿齿之俗，在原始社会即已出现。大汶口文化的一些头骨口腔内就被拔去两齿。中国南方、西南和南洋都有同类的考古发现。“凿齿指有打掉门牙习俗的氏族部落，即《山海经》所说‘凿齿之国’”。⑭此说可取。《山海经》所述“凿齿”之俗，被我国西南的一些民族沿袭下来。晋代张华《博物志》云：“荆州极西南界至蜀，诸民曰僚子，……既长，皆拔去上齿各一，以为身饰。”杜佑《通典》云：“赤口濮，在永昌南，其俗折其齿”。《新唐书·南平僚传》亦云：“赤口濮，裸身而折齿”。“乌浒僚，地多瘴毒，中者不能饮药，故自凿齿”。《太平寰宇

记》载："邛、雅之夷僚"，"长则拔丢两齿，加狗牙各一，以为华饰。""戎州""夷僚"，"凿齿穿耳"。"钦州""僚子"，"椎髻凿齿"。南宋朱辅《溪蛮丛笑》云："仡佬妻女，年十五、六，敲去右边上一齿"。元代周致中《异域志》云："僚……有打牙者，谓打牙葛僚"。元代李京《云南志略》亦载："土僚""男子，及十四、五，则左右击去两齿，然后婚娶"。明代田汝成在《炎徼纪闻》中记"打牙仡佬""父母死，则子妇各折其二齿，投之棺中，以赠永诀也"。清代田雯《黔书》云："打牙仡佬"，"女子将嫁，必折其二齿，恐妨害夫家"。乾隆《贵州通志》〈苗蛮〉亦载："打牙仡佬"，"将嫁，必先折其二齿，恐妨害夫家，即所谓'凿齿之民'也"。以上记载和实地调查都证明：《山海经》中记述凿齿习俗的部落，包括东夷、越人、濮人，他们的一些后裔将这种习俗保留到近世。

从以上五个方面综观《山海经》的记载，自然形成一个清晰的印象：《山海经》里的异禽怪兽，鬼神世界，是先秦时期各民族崇拜、信仰、传说、习俗的真实记录。从民族学的观点看，在民族历史长河的早期阶段，没有《山海经》中的"怪诞"那才是真正的"怪诞"。

注：

①恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯全集》第21卷，第99页，人民出版社，1965年版。

②徐中舒：《周原甲骨初论》，载《四川大学学报丛刊》第十辑：《古文字研究论文集》，第10页。

③袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1981年版，第49页。

④四川省博物馆李莉：《四川奉节县风箱峡崖棺葬》，载《文物》1978年第7期。

⑤广西壮族自治区文物工作队：《广西西林县普驮铜鼓墓葬》，载《文物》1978年第9期。

⑥会理县文化馆：《四川会理出土的一面铜鼓》，载《考古》1977年第3期。

⑦云南省博物馆：《云南古代文化的发掘与研究》，载《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年版。

⑧《太平寰宇记》卷七十九〈戎州〉。

⑨⑪《宋史·黎州诸蛮传》

⑩樊绰：《蛮书》卷一。

⑫《新唐书·南蛮传》。

⑬《续资治通鉴》保祐三年。

⑭田昌五：《中国奴隶制的特点和发展阶段问题》，载《人文杂志》增刊，1982年。

鲧 罪 辨

——兼论《山海经》与古代部族战争的关系

叶 幼 明

《山海经》是我国古代一部保存神话传说材料最多的典籍。而且它所保存的神话传说与先秦时期的另一些典籍面貌有很大的不同，明显地属于另外一个系统。就拿我国远古时代的一位具有浓厚的神话色彩的传说人物鲧来说吧。有些典籍把他描绘成一个嚚顽不灵的坏人，列为所谓"四罪"或"四凶"之一。而《山海经》及另外一些典籍的记载则是另外一番景况。研究一下这个人物，对我们理解古代神话传说，理解《山海经》的性质，也许能收到窥一斑以见全豹的作用。

对这个传说人物，我们首先看到的是，有的典籍对他极尽丑化之能事，而罪状首先是防壅百川而治水无功。如《国语·周语》载："古之长民者，不堕山，不崇薮，不防川，不窦泽。……其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山"。《尚书·尧典》："帝曰：'咨，四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂'？佥曰：'於，鲧哉'！帝曰：'吁，咈哉！方命圮族'。岳曰：'异哉！试可乃已'。帝曰：'往，钦哉！'九载，绩用弗成"。《洪范》也说："鲧湮洪水，汩陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁，鲧则殛死"。这些记载都说他治水违反水性，堕高壅卑，以致功用弗成而被殛死。更有甚者，如《左传》文公十八年载："颛顼氏有不才子，不可教训，不知话言，告之则顽，舍之则嚚，傲很明德，以乱天常，天下之民谓之梼杌"。这里的"梼杌"古今

注释家都说是指鲧。据此，鲧的罪恶就不只是治水不成，而是嚚顽不灵，更有点十恶不赦的样子了。

有的典籍则极力颂扬他，为他的冤屈鸣不平。如《山海经·海内经》载："洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹，帝乃命禹卒布土以定九州"。这里，鲧被杀的原因不再是治水无功，而是因"窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命"。他为了拯下民于昏垫，全不顾个人安危，则很有点类似于希腊神话中的窃火英雄普洛米修斯了。他死后据郭璞注："鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙"。《国语·晋语》也说："昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊"。《左传》昭公七年也记载有同样的故事。这里或说他"化为黄龙"，或说他"化为黄熊"，（王嘉的《拾遗记》还说他"化为玄鱼"）。我们均可不问，反正都是化为异物。但有一点是共同的，那就是他精神不死，被殛了还要化为异物，继续抗争；还要生出一个儿子禹，帝也不得不命他"卒布土以定九州"，完成那堙塞洪水，拯救万民的伟业，斗争终于获胜。其精神之伟大，实在感人。

屈原在其作品中也多次提到这位鲧："鲧婞直以忘身兮，终然夭乎羽之野"。(《离骚》)"行婞直而不豫兮，鲧功用而不就"。（《九章·惜诵》）《说文》："婞，很也"。婞直，就是刚直不阿。忘身，即指"窃息壤以堙洪水，不待帝命"的自我牺牲精神。不豫，朱熹注："言果决不犹豫也"。在屈原笔下，鲧则是一个刚直不阿的富有自我牺牲精神的果决而不犹豫的英雄人物。

在《天问》里，屈原更对鲧的传说提出了一系列疑问：

"不任汩洪，师何以尚之？佥曰何忧，何不课而行之？鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鲧，夫何以变化？纂就前绪，遂成考功。何续初继业，而厥谋不同？洪泉极深，何以填之？地方九则？何以坟之？

应龙何画，河海何历？鲧何所营？禹何所成”？据当时一般的说法，尧时洪水横流，泛滥于中国。四岳举鲧势治，九载弗成。舜乃殛鲧于羽山，又举鲧子禹治水，终于治平水患。对于这种看法，屈原提出了一系列质问以示怀疑。据王逸，《楚辞章句》，《天问》之作乃是屈原“见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮僪佹，及古圣贤怪物行事。周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁，何而问之”的。可见这种怀疑，不是屈原一个人的疑窦，而是南楚地方流传的关于鲧的神话传说异于其他说法。

“阻穷西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何活焉？咸播秬黍，莆雚是营。何由并投，而鲧疾修盈？”这与《山海经》的说法完全一致，热烈地赞扬了鲧的伟大精神：他忍着痛苦，越过岑岩而来到羽山，又在巫神帮助下，复活而化为黄熊。他平治水土是为了下民能播种五谷，而令人迷惘的是却遭到如此严重的惩罚。其同情赞美之情溢于言表。

那么，同一个传说人物，为什么会产生两种截然不同的传说呢？以前的人单纯地把鲧看做水利专家，以为鲧禹父子是在治水方面失败和成功的两个不同的典型。而他俩的结果不同是由于他俩方法的不同：鲧用堙的方法以致失败，禹改用疏导的方法便得到成功。事实果真如此吗？答曰：否。

第一，禹治水的方法基本上和鲧一样是“堙”和“填”，并无本质区别。《山海经·大荒北经》：“禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。”《说文》：“垔，塞也。”垔为堙之本字。这里明说”禹湮洪水”，可见禹也是用堙塞的办法。《淮南子地形训》“禹乃以息土填洪水，以为名山。”《国语周语》韦昭注：“填，塞也”。填也就是堙塞。

不特《山海经》、《淮南子》这样说，儒家六艺经传及诸子

百家也是这样说。

《史记河渠书》引《夏书》："禹抑洪水十三年，过家不入门"。《索隐》："抑者遏也，洪水滔天，故禹遏之，不令害人也。《汉书沟洫志》作'堙'，堙抑皆塞也"。抑也还是堙塞。

《国语鲁语》："鲧障洪水而殛死。禹能以德修鲧之功，故夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹"。韦昭注："鲧功虽不成，禹亦有所因，故曰修鲧之功"。更证明禹是继承着鲧的治水方法。

《孟子滕文公》"昔者禹抑鸿水而天下平"。

《庄子天下》："昔者禹之堙洪水，决江河而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者无数"。

《荀子成相》："禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工"。

鲧堙洪水，禹修鲧之功，亦堙洪水，可证鲧禹父子治水的方法是相同的。

其实，俗话说：兵来将挡，水来土掩。这是古代人防治水患的正确方法。象凿龙门，疏九河，瀹济漯，决汝汉，排淮泗，在今日的科学技术条件下尚属不容易；在当日，那简直是不可思议的事。

后来，鲧禹治水的传说怎么改变了呢？顾颉刚、童书业两先生在《鲧禹的传说》一文中说："我们追原鲧禹治水传说的所以改变，实由于战国的时势。在战国的时候，交通四辟，水利大兴，人们防止水患，就盛行了筑堤的办法。为便利交通，振兴农业，又盛行了疏水灌溉的办法。但是筑堤的害处多而利益少，疏水灌溉则是有利而无弊的事。所以防洪水的典故便渐归了上帝所殛的万恶的鲧，而疏洪水的典故就归了天所兴的万能的禹了"。这段文章除了没有说明为什么"防洪水的典故便渐归了上帝所殛的万恶的鲧，而疏洪水的典故就归了天所兴的万能的禹"之外，对鲧禹治水传说改变的原因的分析是很中肯的。所以对鲧有两种对立的传

说，并不是由于他治水是采用堙的办法，于是肯定堙者颂扬之，否定堙者贬抑之。

第二，在早期的传说里，鲧治水同禹一样取得了一定的成功，所以很多典籍谈到治水之功，总是鲧禹并提。《山海经海内经》说："禹鲧是始布土，均定九州"。这里明明指出鲧也是布土定九州的功臣之一。《国语吴语》载伍子胥谏吴王夫差说："今王既变鲧禹之功，而高高下下，以罢民于姑苏"。《韩非子五蠹》也说："中古之世，天下大水，而鲧禹决渎。……今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣"。《淮南子务修训》："听其自流，待其自生，则鲧禹之功不立，而后稷之智不用"。这些都是鲧禹并提，肯定鲧禹都是治水的功臣。

即算到了后代，人们扬禹抑鲧，但对鲧的治水之功，也无法一笔抹煞。《尚书尧典》孔疏云："鲧既无功，早应黜废，而待九年无成，始退之者，水为大灾，天之常运。而百官不悟，谓鲧能治水。及遣往治，非无小益。下人见其有益，谓鲧实能治之。日复一日，以终三考，三考无成，众人乃服，然后退之，故至九年。《祭法》云：'鲧障洪水而殛死，禹能修鲧之功'。然则禹之大功，顾亦因鲧，是治水有益之验。但不能成功，故诛殛之耳"。这段话虽转弯抹角，极尽贬抑之能事，但始终无法否认鲧"治水有益之验"。《礼记祭法》孔疏又说："鲧障洪水而殛死者，鲧塞水而无功，而被尧殛死于羽山，亦是有微功于人，故得祀之。若无微功，焉能治水九载？又《世本》云：'作城郭'是有功也"。这里又一次承认鲧治水有功。所以对鲧产生两种对立的传说，也不是由于他治水有功无功的问题；从而认为有功者颂扬之，认为无功者贬抑之。

到底是什么原因造成对鲧的传说的分歧呢？这恐怕要涉及到当时传说中的尖锐的部族斗争了。

传说中的尧舜禹的时期，正是我国居住在黄河流域的华夏族

与居住在江汉流域的苗蛮族激烈斗争并逐步转入融合的时期，也是我国氏族社会逐渐解体而渐渐进入阶级社会的时期。部族战争本是解决各部族之间的外部冲突的手段。各部族之间的战争总是经常地在进行着。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中说："外部的冲突，则由战争来解决；这种战争可能以部落的消灭而告终，但决不能以它的被奴役而告终"。可见这种战争的激烈程度。随着氏族联盟的扩大，军事首领的出现，战争以及进行战争的组织，成了人们生活的正常职能。恩格斯在上述一书中又说："邻人的财富刺激了各民族的贪欲，在这些民族那里，获得财富已成为最重要的生活目的之一。他们是野蛮人，进行掠夺在他们看来是比进行创造的劳动更容易甚至更荣誉的事情。以前进行战争，只是为了对侵犯进行报复，或者为了扩大已经感到不够的领土，现在进行战争，则纯粹是为了掠夺，战争成了经常的职业了。在新的设防城市的周围屹立着高峻的墙壁并非无故：它们的壕沟深陷为氏族制度的坟墓，而它们的城楼已经耸入文明时代了"。我国传说中的尧舜禹时代正在经历着这种变化。华夏族与苗蛮族在远古时代就有过长期的斗争，至尧舜禹时期，这场斗争也更其激烈。从后世的学者们对这场斗争的传说的追忆就可以看出。

《吕氏春秋召类》："尧战于丹水之浦以服南蛮"。（《帝王世纪》："诸侯有苗氏处南蛮而不服，尧征而克之于丹水之浦"。可见南蛮即有苗，蛮苗为明母双声字。）

《山海经海外南经》"三苗国"郭璞注："昔尧以天下让舜，三苗之君非之。帝杀之，有苗之民，叛入南海，为三苗国"。

这是尧与三苗的斗争。尧虽杀了三苗之君，但三苗之民叛入南海，斗争在持续着。

《尚书舜典》"窜三苗于三危"。"北分三苗"。

《尚书大禹谟》："三旬，苗民逆命。……帝乃诞敷文德，

舞干羽于两阶，七旬，有苗格”。

《韩非子五蠹》：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之。舜曰：‘不可。上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。”

《吕氏春秋召类》：“舜却苗民，更易其俗。”

舜为了对付有苗，一会儿“却”，一会儿“窜”，一会儿“北分”，一会儿“弊文德”，采用了很多手段，也可见斗争的激烈程度。

《尚书大禹谟》：“帝曰：‘咨，禹，惟时有苗弗率，汝徂征’。禹乃会群后，誓于师曰：‘济济有众，咸听朕命。蠢兹有苗，昏迷不恭，侮慢自贤，反道败德，君子在野，小人在位，民弃不保，天降之咎。肆予以汝众士，奉辞伐罪。尔尚一乃心力，其克有勋’。三旬，苗民逆命。”

《墨子非攻》：“昔者三苗大乱，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝；龙生于庙，犬哭于市，夏水，地坼及泉，五谷变化，民乃大振。高阳乃命禹于玄宫，禹亲把天之瑞令以征有苗。四电诱祇。有神人面鸟身，若瑾以待，扼矢有苗之祥。苗师大乱，后乃遂几”。

《战国策魏策》：“昔者三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。恃此险也，为政不善，而禹放逐之”。

可见大禹时华夏与有苗的斗争达到高潮，并且有苗渐被征服而进入逐渐融合的过程之中。

上面引证的这些材料都不是当时的直接记录，而是千百年后人们根据传说记载下来的。人或益之，人或损之，不见得完全符合当时的实际情况。现在的地下发掘物也还没有提供过有关这方面的证明材料。但他们说得如此确凿，几乎是众口一词，总不见得完全是子虚乌有，完全是后人的编造。据理推测，这种激烈的

部族斗争也是完全可能发生的。而鲧可以毫无疑问地说是被卷入到了这场激烈的部族斗争中去了的。关于他的不同传说是跟这场激烈的部族斗争有密切关系的。现在虽找不出直接的传说材料证明鲧是站在苗蛮族一边反对华夏族对苗蛮族的征服。但从有些传说材料之中完全可以看出鲧的这种倾向性。

首先我们从一些典籍记载的对鲧的诋毁，可以证明鲧是站在苗蛮族一边反对华夏族对苗蛮族的征服的。《尚书尧典》载尧宣布的鲧的罪状是"方命圮族""方"什么"命"?"圮"什么"族"?《吕氏春秋行论》云："尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：'得天之道者为帝，得地之道者为三公。今我得地之道而不以我为三公。'以尧为失论，欲为三公，怒甚猛兽，欲以为乱。比兽之角，能以为城；举其尾，能以为旌。召之不来，仿佯于野以患帝。舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。"鲧反对尧以天下让舜，很可能支持帝子丹朱搞世袭继承制，以破坏部族联盟酋长的选举制，促使氏族社会解体而推动社会进入承认私有的奴隶制社会。而且还"仿佯于野以患帝"，舜才殛之于羽山。这大概就是所谓的"方命"吧。而"方命"又是和"圮族"联系在一起的。什么叫"圮族"呢？伪孔传释为"毁败善类"。这个解释实在不能令人惬意。这个"族"，是指族姓，族种。这在"裔不谋夏，夷不乱华"的华夷之辨还很严格的春秋时人的心目中是很明确的。《左传》僖公十年载晋太子申生的鬼魂对狐突说："余得请于帝矣，将以晋界秦，秦将祀余。"狐突回答说："神不歆非类，民不祀非族，君祀无乃殄乎？"晋国姬姓，唐叔之后，属华夏族；秦国嬴姓，少皞之后，属东方夷族。故狐突说是"非类"，"非族"。这个"族"是指族姓，族种。《左传》成公四年载鲁成公将叛晋而求成于楚。季文子谏曰："非我族类，其心必异。楚虽大，非吾族也，其肯字我乎？"鲁国姬姓，周公之后，属华夏族；楚国芈姓，属南方苗蛮族。故季文子说："非吾族也"。这个"族"也是指族姓，族

种。"方命圮族"之"族"也是族姓、族种的意思。鲧反对禅让跟"圮族"又有什么关系呢?《韩非子外储说右上》云:"尧欲传天下于舜,鲧谏曰:'不详哉!孰以天下而传之于匹夫乎?'尧不听,举兵而诛杀鲧于羽山之郊。共工又谏曰:'孰以天下而传之于匹夫乎?'尧不听,又举兵而诛共工于幽州之都。于是天下莫敢言无传天下于舜。"韩非这段话有两点值得注意。一是鲧和共工都是"举兵"诛杀的,说明他们有一定的势力。二是鲧与共工观点完全一致,甚至谏尧的话也相同。这说明鲧与共工站在一边反对尧舜。而共工则属于南方的苗蛮族(下面还要论及),鲧跟他党同一起反对禅让,对华夏族来说当然就是"圮族"了。

《山海经海外南经》"三苗国"下郭璞注:"昔尧以天下让舜,三苗之君非之。帝杀之,有苗之民,叛入南海,为三苗国。"这里更指出三苗也是反对"尧以天下让舜"的,鲧与三苗也是站在一边反对尧舜的,"圮族"的罪名就更明显了。

《墨子尚贤》:"若昔者伯鲧,帝之元子,废帝之德庸。既乃刑之于羽之郊,乃热照无有及也,帝亦不爱。"墨子提出鲧被"刑之于羽之郊"是因为"废帝之德庸"。"废"了帝的什么"德庸"呢?墨子未具体说明,大概就是《尧典》上说的"方命圮族",即毁败了帝的禅让之德,破坏了帝的征讨有苗之功吧。

总之,鲧被"殛于羽山",压根儿不是什么治水"绩用弗成",而是另有原因的。这一点孔颖达也是知道的。他在《尚书尧典》的疏中说:"灾以运来,时不可距,假使禹兴,未必能治。何以治水之功不成而便殛鲧者,以鲧性傲很,帝所素知,又治水无功,法须贬黜。先有很戾之恶,复加无功之罪。所以殛之羽山以示其罪。"他明明指出:治水无功,只是"法须贬黜",罪不至死。其所以被殛,乃是因为"傲很","很戾",也就是"方命圮族"了。这就从侧面证明了鲧是一个跟征讨有苗这一部族斗争有关的人物。

其次，我们联系跟鲧同时被处置的所谓“四凶”来看，鲧的冤案也跟当时的部族斗争有关。

《孟子万章》载：“舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。”这就是所谓“四恶”、“四凶”。他们都是些什么人物呢？其罪维何？

三苗，即有苗，我们前面已论及它与华夏族的激烈斗争。它与当时的部族斗争有关系是没有疑问的了。下面我们再考察一下共工、驩兜是何许人，与他们同罪的鲧的身份也许就更明白了。

共工是我国远古时代传说中的一位著名的氏族首领，也是一个富有顽强的斗争精神的部族。“炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处江水，生共工，共工生术器，术器首方颠，是复土穰，以处江水”。（《山海经海内经》）共工是炎帝、祝融的后裔，又“处江水”，可见他的族类是属于炎族苗蛮集团。《左传》昭公十七年载：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名”。杜预注：“共工以诸侯霸有九州者，在神农前，大皞后，亦受水瑞，以水名官”。《礼记祭法》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社”。郑玄注：“共工氏无禄而王，谓之霸，在大皞炎帝之间”。在远古蒙昧时期，即留下了共工氏的传说，可见其是我国一个很古老的部族。

这个部族与北方的华夏族有过长期的斗争。

《史记》司马贞补《三皇本纪》：“当其（引者按：指女娲氏）末年也，诸候有共工氏，任智刑以强，霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维缺。

《淮南子天文训》：“昔共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉”。

《淮南子兵略训》："共工为水害，故颛顼诛之。"

《史记楚世家》："共工作乱，帝喾使重黎诛之而不尽，帝乃以庚寅日诛重黎。"

《国语》韦昭注引贾逵曰："共工，诸候，炎帝之后，姜姓也。颛顼氏衰，共工侵陵诸候，与高辛氏争而王也。"

《淮南子原道训》："昔共工之力，触不周之山，使地东南倾。与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。"

以上材料证明，共工氏远在所谓三皇五帝时代，就不断与华夏族发生"争为帝"的斗争。虽总是以失败告终，但斗争始终没有终止。直到所谓唐尧、虞舜、夏禹的时代，斗争还在激烈地进行。据《尚书尧典》，尧在寻找继承人时，驩兜曾荐举共工，说："都！共工方鸠僝功"。而尧说："吁！静言庸违，象恭滔天。"似乎共工曾参加了以尧为联盟酋长的部落联盟组织，只是没有得到尧的信任。当尧欲以天下让舜的时候，共工和鲧都起来反对，尧就举兵而诛共工于幽州之都（见前引《韩非子外储说》）。

《周书史记篇》也说："昔有共工自贤，自以无臣，久空大位，下官交乱，民无所附，唐氏伐之，共工以亡。"

《尚书舜典》："（舜）流共工于幽州。"

《战国策秦策》："禹伐共工。"

《荀子成相》："禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工"。

《山海经大荒西经》："西北海之外，大荒之隅，……有禹攻共工国山。"

《山海经海外北经》："共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪，禹杀相柳。"

这些都说明共工这个部族与尧舜禹所代表的华夏族之间的斗争的激烈。它被华夏族指控为"四凶"之一是理所当然的。

驩兜也是一位跟当时传说中的部族斗争有密切关系的传说人物。驩兜，即帝尧之子丹朱，杨宽先生在《中国上古史导论》一

书第十一篇《丹朱驩兜与朱明祝融》中，总结前人的研究成果，列举了大量例证，论证了驩兜即丹朱，证据确凿，不容置疑。盖丹朱虽为帝尧之子，因他“嚚讼”，没有被选为尧的继承人。夏禹更指责他：“无若丹朱傲，惟慢游是好，傲虐是作，罔昼夜頟頟，罔水行舟，朋淫于家，用殄厥世”。（《尚书益稷》）他“不肖”，不要他继承尧位也就够了，为什么要将他说得这么坏呢？原来他也是党同三苗和鲧反对尧舜禅让的。何以明之？

《山海经海内南经》郭璞注引《竹书纪年》：“帝使后稷放帝子朱于丹水。”

《汉书律历志》：“（唐尧）让天下于虞，使子朱处于丹渊为诸侯。”

这就是说尧为了以天下让舜，把丹朱放处在丹水。又据袁珂先生《山海经海经新释海外南经》“讙头国”节注：

> 珂案：《淮南子地形篇》有讙头国。讙头国或讙朱国当即是丹朱国。……盖尧子丹朱不肖，尧以天下让诸舜，三苗之君同情丹朱，而非尧之所为。尧杀三苗之君，使“后稷放帝朱于丹水”，三苗余众，亦迁居于丹水以就丹朱，是为南蛮。丹朱与南蛮旋举叛旗，尧乃战之于丹水之浦，人遂因谓“尧杀长子”。实则丹朱兵败怀惭，乃自以为“有罪”，因“自投南海而死”，尧“怜之，使其子居南海而祠之”，其后子孙繁衍，遂为此讙头国或曰讙朱国，实则当是丹朱国。又《海内南经》“苍梧之山”节注：
>
> 《汉学堂丛书》辑《六韬》云：“尧与有苗战于丹水之浦。”《吕氏春秋召类篇》云：“尧战于丹水之浦以服南蛮。”苗蛮一声之转，服南蛮即战有苗也。而丹水之浦，又丹朱放逐之地，尧与党丹朱之有苗战于丹水，则丹朱与有苗之关系可想而见矣。故《庄子盗跖》称“尧不慈”。又称“尧杀长子”。长子者，丹朱也（见《吕氏春秋去私篇》高诱注及

《史记五帝本纪》正义），尧杀丹朱，当是战丹水，服南蛮之结果也。

袁珂先生这两条注文把驩兜（即丹朱）与有苗（即南蛮）的关系揭示得明若观火。惜其承旧说而指控"丹朱不肖"，殊不知所谓"不肖"者，乃是反对禅让制而要求实行世袭制。这在当时，非但不是"不肖"，而且是代表着要求从氏族制度下解放出来，承认私有制的进步势力。他党同有苗反对尧舜，就是为了促进这一历史转变的发展。《山海经大荒北经》云："驩头生苗民，苗民厘姓"。更证明驩头（即驩兜亦即丹朱）与有苗有着密切的关系。

舜流"四凶"，共工、驩兜、三苗都因反对禅让而卷入到了当时部族斗争的旋涡之中。则作为四凶之一的鲧的"罪恶"就明确了，无非是党同其他三凶，反对禅让，反对对有苗的征服。就华夏族来看，敢于与"非我族类"的共工、三苗结为党与，反对自己的部族首领，当然就是"方命圮族"，就是"凶"了。《山海经大荒南经》："大荒之中，有人名曰驩头。鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头"。原来驩头还与鲧有血缘关系，更可证其关系之密切了。

总之，鲧是和当时部族之间的斗争有密切关系的人物。而部族战争实关系着各部族的生死存亡，因而在先民的头脑中留下特别深的印象，而产生出各种各样的传说。"鲧之父曰帝颛顼。"（《史记夏本纪》）"黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。"（山海经海内经》）鲧的族属虽属华夏集团，但在反对尧以天下让舜这一点上，他与共工、驩兜、三苗的立场完全一致，站在一边进行了激烈的反对，而实际上成了南方苗蛮族的重要的一员。因而南方的苗蛮族就颂扬他，而北方的华夏族就贬抑他。这种颂扬或贬抑，在传说中保存下来，就造成了两个绝然不同的形象。这就说明远古时期的部族战争对神话传说人物的重要影响。盖先民

对自己部族的杰出领袖，对曾率领自己部族战胜其他部族的英雄人物，歌颂他，赞扬他，把他加以神化；而对于反对过自己的部族，甚至战败过自己的部族的其他部族的头面人物，则贬抑他，丑化他。这是人之常情，是毫不足怪的。我们研究神话传说，首先就要搞清楚各种神话传说各产生于哪个部族，各反映着哪个部族的观点立场，表现着哪个部族爱憎感情。《山海经》的价值就在于它不仅保存了大量的神话传说，而且它所记载的神话传说大都属于南方的苗蛮系统，是产生于苗蛮族而融和着苗蛮族的爱憎的神话传说，他与记载北方的华夏族的神话传说的典籍是很不相同的。它所保存的神话传说与流传于华夏族的神话传说，由于族源不同，说法就往往各异。一般说来，华夏族的神话传说歌颂的人物，《山海经》多贬抑之；而华夏族的神话传说贬抑的人物，则《山海经》多颂扬之。对鲧的不同评价就明显地反映了这种倾向性。此外，如对帝朱（即丹朱，亦即驩头、驩朱、驩兜）、对蚩尤、对共工、对夏后启（一作夏后开）、对仁羿（即夷羿，亦即有穷后羿）等等这样一些部族斗争中的著名的传说人物的不同评价，也明显地反映了这种倾向性。

因此，我们认真地研究《山海经》，结合研究《墨子》（墨子宋人，据郭沫若先生《先秦学说述林》考证，宋楚均为殷商的后裔，宋的文化与楚文化为一个系统）、《楚辞》、《庄子》、《淮南子》诸书记载的神话传说，以与先秦时期的另一些典籍记载的神话传说对照比较，将其族源考证清楚，庶几能将古代的神话传说的源流疏通，那么，对其纷纭复杂的现象也就能茅塞顿开而豁然贯通了。

试论《山海经》中的鬼族

——兼及蜀族的起源

李 远 国

长期被人视为荒诞奇怪的先秦古籍《山海经》，因其内容的暂时不为人所理解，往往被斥为“怪诞不经”。但在它绚丽的神话外衣内，反映和保留了我国古代民族，尤其是西北、西南地区各族先民活动的史迹，这些是值得认真研究的。

在对《山海经》的探讨中，我们看到上古时期被称为“鬼”的种族（鬼国、鬼方）的发祥地是在四川西部的岷山地区，生活在西北、西南地区，主要聚居地之一是西蜀。西蜀地区的巫师文化十分发达，它集中地代表了上古鬼族的原始宗教文化。因此，对《山海经》中鬼族的探讨，不仅有助于对上古鬼族的认识，并且可以寻觅到古蜀族起源的史迹。

一、烛龙与鬼族

烛龙是上古鬼族的始祖，在《山海经》中的地位极为重要，是开天辟地之神。

《大荒北经》说：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘。其瞑乃晦，其视乃明；不食、不寝、不息。风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。”

《海外北经》亦说：“锺山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里”。

这个神通广大的造物者，或称烛龙，或称烛阴，均是同一氏

族祖神的称谓。烛龙的形貌十分奇特：人面、蛇身、赤色；最引人注目的是他的眼睛生得特别——“直目”。郭璞注云：“直目，目纵也。”

“目纵”是什么意思呢？前人的解释多不得要领。如日本狩野直祯先生认为：“所谓纵目，恐怕就是在眼睛上进行刺青（文身）吧”（见《四川史学通讯》1983年第二期载狩野直祯《巴蜀古史的再构成》一文。）实际上，眼睛上是无法进行刺青的，可见其说是缺乏根据的。我们认为，所谓“纵目”，就是说在两眉之间的额际上，还有一纵立的眼睛，这与一般横列的两眼不同，也就是说有三只眼睛（详后）。

烛龙的子孙很多。所谓“身长千里”，就是说他的族裔分布在一个相当广阔的地域。

一个儿子叫做鼓。《西山经》说：“锺山，其子曰鼓，其状如人面而龙身。是与钦䲹杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之锺山之东曰䍃崖。……鼓亦化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首。其音如鹄，见则其邑大旱。”这个“鼓”当为烛龙的一个父系部落。

一个母系部落以女魃为首。《大荒北经》说：“有锺山者有女子，衣青衣，名曰赤水女子献。”吴承志注云：“献当作魃。上文有人衣青衣名曰黄帝女魃，后置之赤水之北，赤水女魃即黄帝女魃也”。烛龙的这个母系部落曾助黄帝伐蚩尤而立大功，女魃后来遂演变成为中国民间信仰的旱神。

还有一个女儿叫作听訞，为炎帝的妻子。《海内经》说：“炎帝之妻。赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融；祝融降处江水，生共工；共工生术器，术器首方颠，是复土穰以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生发十有二。”

炎帝本姜姓，为羌族始祖。《史记正义》引《帝王世纪》

说："神农氏，姜姓也。母曰任姒，有蟜氏女，登为少典妃，游华阳，有神龙首感生炎帝。人身牛首，长于姜水。有圣德，以火德王，故号炎帝。初都陈，又徙鲁。又曰魁隗氏，……"炎帝因"神龙感生"，是为龙蛇之种；"又曰魁隗氏"，且从妻系之姓，则无疑当为烛龙的后代。

炎帝亦为氐人之祖。《大荒西经》说："有互人之国。炎帝之孙名曰灵恝，灵恝生互人，是能上下于天。"郝懿行疏云："互人，即《海内南经》氐人国人。'氐'、'互'二字盖以形近而讹，以俗'氐'正作'互'字也。"氐、羌同源，皆为烛龙，炎帝的后代。

在炎帝繁衍的子孙中，共工和后土的形象具有鲜明的烛龙特征。

共工，《大荒西经》注引《归藏启筮》说："共工人面、蛇身、赤发。"上古时期，共工的势力是很强大的。《国语·鲁语》说："共工氏之伯九有（州）也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。"《淮南子·天文训》说："昔共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。"共工折天柱，绝地维，打破了颛顼所统治的旧世界，使天地为之改观。这种摧天毁地的传说，反映了共工为上古的的一大强族。到了后来，共工部落还和禹争战。《大荒西经》称西北海之外，有禹攻共工之山。《海外北经》说："共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。在昆仑之北，柔利之东。相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之台。台在其东。台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。"

从这些记载看来，共工、相柳似由九个部落（九首）组成的种族联盟。这个联盟原来居住在昆仑东南隅的赤水流域，后来流

迁到昆仑南面的岷江流域（《海内经》谓“祝融降处江水，生共工”。）他们和居住在雅砻江流域的颛顼（《海内经》谓颛顼生于若水。）发生冲突，失败后被迫退往昆仑之北，这就是后来被史籍称之为“流共工于幽都”的事件。但他们时刻不忘南进，至相柳氏时又和岷江流域的禹争战。尽管他们又一次战败了，然而威力尚存，使得禹不敢继续北征（不敢北射，畏共工之台），而他们却随时威胁着南方的部族（首冲南方）。

共工流迁到了幽都，发展为后土部落。后土为土正社神，《左传》说：“共工氏有子曰句龙，为后土……后土为社”（昭公二十九年）。后土又为幽都之主。《楚辞·招魂》说：“土伯九约，其角觺觺些；敦脄血拇，逐人駓駓些；参目虎首，其身若牛些。”土伯即后土，在他的身上既有烛龙的特征（参目），又有炎帝的形貌（若牛）。后土居住在幽都。《海内经》说：“北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山。有玄丘之民。有大幽之国。有赤胫之民。”王逸注云：“幽都，地下后土所治也，地下幽冥，故称幽都。”幽都本是后土部落聚居的地方，后来神奇怪诞的传说四起，幽都便成为令人恐怖的地府鬼城，后土也就被称之为鬼王。

在《山海经》中，纵目的种族还有一目国，它位于烛龙的东面“一目国在其东，一目中其面而居。一曰有手足”（《海外北经》）。所谓“一目中其面而居”，“中”者“纵”也，也就是说同烛龙一样，面额上还纵立着一只眼，即“纵目”三眼人。

纵目人姓威。“有人一目当面中生，一曰威姓，少昊之子，食黍”（《大荒北经》）。威、鬼音近相通，其部落又称为鬼国。“鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目”（《海内北经。》）

鬼国人系龙蛇之种。《论衡·订鬼篇》引《山海经》（今本无）说：“北方有鬼国，说螭者谓之龙物也。”所谓“龙物”，

就是说鬼国人系龙蛇之种。龙种、纵目，这两点鲜明的特征说明鬼国人属于烛龙的后代。

《山海经》中属于烛龙鬼族的部落还有那些呢？下面依次述及：

"袜，其为物人身、黑首、纵目"（《海内北经》）。郭璞注云："袜，即魅也。"

"槐江之山……北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也；东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏"（《西山经》）。郭璞注云："搏犹胁也。言群鬼各以类聚，处山四胁。有穷其总号耳。"

"长留之山，其神白帝少昊居之。……实惟员神磈氏之宫、是神也，主司反景"（《西山经》）。郝懿行云："是神，员神，盖即少昊也。"

"刚山……是多神䰠。其状人面兽身，一足一手，其音如钦"（《西山经》）。郭璞注："䰠，亦魑魅之类也。"

"青要之山……䰠武罗司之。其状人面而豹文，小要而白齿，而穿耳以鐻，其鸣如鸣玉"（《中山经》）。

以上所述袜、槐鬼、有穷鬼、少昊磈氏、神䰠、䰠武罗以及魃、炎帝等部落，他们皆以鬼为种姓，构成了上古时期一个强大的种族——鬼族，烛龙则为上古鬼族始祖。

从《山海经》看来，烛龙鬼族分布的地区很广。但主要聚居在昆仑地区。

二、昆仑与鬼族

在《山海经》中，昆仑是一个令人神往的地方。《海内西经》说："海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。"

在这个地方有壮丽的宫阙，精美的园囿和各种奇花异草、珍禽怪兽，更奇妙的是有不死树、不死药，食之令人长生不死；凡是有不当死而死的人，群巫就会用药把他救活。

这个美好的传说中的昆仑仙境在什么地方呢？据前人的考证，就是指四川西部的岷山地区。

蒙文通先生说："考《海内西经》说：'河水出（昆仑）东北隅以行其北'。这说明昆仑当在黄河之南。又考《大荒北经》说：'若木生昆仑西'（据《水经·若水注》引），《海内经》说：'黑水、青水之间有木名曰若木，若水出焉'。这说明了昆仑不仅是在黄河之南，而且是在若水上源。若水即今雅砻江，雅砻江上源之东、黄河之南的大山——昆仑，当然就舍岷山莫属了"（蒙文通《巴蜀古史论述》第161页，四川人民出版社1981年8月版）。

邓少琴先生亦说："昆仑一名，《山海经》所载为最多，甲文和金文未见，《周诗》、《周诰》及《周易》亦未之见。……温少峰同志举卜辞之'㞷㞷'告我，谓可以当岷山之岷，是为有其特殊见地，益谓岷即昆仑也。古代地名人名，有复音，有单音，昆仑一辞由复音变为单音，而为岷，写作'㞷'，犹之'巴蛇'之为巴，'涂山'之为涂"（邓少琴《巴蜀史迹探索》第119页，四川人民出版社1983年6月版）。

《山海经》中的"海内昆仑之虚"就是今四川西部的岷山。从地理上看，岷山绵亘于四川、甘肃两省边境，为长江，黄河的分水岭，岷江、嘉陵江的发源地。它的北面、东北面是甘肃的岷县、文县、武都及四川平武县；东南面与四川平武、北川、安县紧连，西面、西北面与四川松潘、若尔盖相依；西南面则为四川茂汶、汶川、灌县。这一广大地区，称之为岷山区域。它座落在我国的西部高原，为上古时期烛龙鬼族的发祥地。相柳、共工、后土、烛龙、鬼国、魃、槐鬼、有穷鬼等部落聚居在岷山北部、东

部地区；少昊、炎帝、袜、氐人国等部落生活在岷山西部，南部的岷江流域。他们四处围绕岷山而居，形成了上古时期西北、西南的一大强族。

烛龙居住在赤水之北的钟山。《海内西经》说："赤水出（昆仑）东南隅，以行其东北。"他的儿女（即直系部落）鼓、魃也居住在赤水流域。

在烛龙的西北面，紧依着的是共工、后土的幽都；相柳部落连接着幽都，位于昆仑之北。在烛龙的东面则为鬼国。《海内经》谓这些部落皆在北海之内，这里是我国古神话传说中的黑暗世界。

《楚辞·天问》说："日安不到，烛龙何照？"洪兴祖补注引《诗·含神雾》说："天不足西北，无有阴阳消息，故有龙衔火精以照天门中者也。"《淮南子·坠形训》说："烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。"又说："西北方曰不周之山，曰幽都之门。"高诱注："古之幽都在雁门以北，其畜宜牛羊马，出好筋角，可以为弓弩。"鬼国也在这里。《淮南子·坠形训》说："西北方曰一目，曰沙所。"高诱注："国人一目，在面中央。沙所，盖流沙所出也。一曰泽名也。"

《海内西经》说："大泽方百里（《大荒北经》谓"方千里"），群鸟所生及所解，在雁门北。"这里所说的"大泽"即《海内经》所说的"北海"，后世所说的"翰海"。诚如郝懿行所说："此谓之大泽，《穆天子传》谓之旷原，《史记》《汉书》谓之翰海，皆是。《史记索隐》引崔浩云：'翰海，北海名。群鸟之所解羽，故云翰海"（《大荒北经》疏）。

槐鬼离仑部落也在这一地区，他们居住在钟山西北面的诸龇山。钟山西面的恒山，则为有穷鬼部落的聚居地。

以上这些部落以烛龙为中心，分散居住在昆仑的东部、北部，即今甘肃岷县、文县、武都及四川平武、北川、安县等地区。

在昆仑的西部、南部地区则居住着少昊、袜、氐人国等。

《史记·五帝本纪》说："黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫘祖。嫘祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下。其一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水。"司马贞案："皇甫谧及宋衷皆云玄嚣即少昊也。"江水即岷江，魂氏少昊部落生活在这里。祝融、共工、术器等部落的一些族人也居住在岷江流域（据《海内经》）。

岷江下游即昆仑的南部，还有袜的部落（《海内北经》谓在昆仑虚南）、氐人国。《海内南经》说："氐人国在建木西，其为人人面而鱼身，无足。"据《淮南子·坠形篇》云："建木在都广，"都广即今岷江下游的川西平原。氐人国在建木西，似今彭县、灌县地区。

总结以上论述，我们可以看出，上古时期的烛龙鬼族主要居住在昆仑（岷山）地区。他们有共同的风俗习惯、宗教信仰、文化传统。随着历史的发展，鬼族由部落、部落联盟，至殷商时成为西北、西南地区的强大种族。其中一部份向今河南、山西、陕西等地发展，成为商周政权的劲敌，这就是《易·即济》九三："高宗伐鬼方，三年克之"中的"鬼方"，《古本竹书纪年》："武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王"的"鬼戎"。另一部份族人则沿岷江而下，进取川西平原，在西蜀建立了一个独立的国家——蜀国。

关于鬼方，前人论之甚详。王国维先生据文献所载，参合甲骨、钟鼎文字，考定商周时代的鬼方，实即西北地区混夷、獯鬻、狁狁之异称；亦汉代之匈奴、后世之胡。在中国史上称为北狄西羌者，乃汉人之命名；而鬼、混夷、獯鬻、狁狁、匈奴、胡，则实为其族人本名之发音，而为中国历代不同之音译。鬼方的出现，是文字所见西北强族最早的译名。到了西周末年，尚有隗国，春秋诸狄，皆为隗姓。（见王国维《观堂集林》卷十二）

三、烛龙与蜀国

《华阳国志·蜀志》说："蜀之为国，肇之人皇。"罗泌《路史》卷三说："有人皇，九男相象，其身九章，胡洮龙躯。……《宝椟记》云，斯频国石室中有三皇石像，皆龙形。"

这个人皇，后来又被中国道教所信仰。《洞神八帝妙精经》（《道藏》342册）说："人皇君人面龙身九头， 太平元年正月三日出治。姓恺，名胡桃，字文生。将天、地、水三官，兵万万九千人，主治一切七世父母、三曾五祖、三鬼五神……"

《华阳国志·蜀志》又说："蜀先称王，有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。死作石棺石椁，国人从之。故俗以石棺椁为纵目人冢也。"作为纵目人种蜀族始祖的人皇理应纵目，则人皇当即烛龙。

蜀人尚赤。《华阳国志·蜀志》说："九世有开明帝，始立宗庙，以酒为醴，乐曰荆，人尚赤。"据王家祐先生言，成都红石柱街旧有"炎帝炳灵祠"。有明建石坊，坊之东面题额曰"第一灵祠"，有联曰："庙名擅甲省；威燔仰通天"。坊之西面题额曰："光华帝庙"，有联曰："帝德被全蜀；神妙通两间"。其炎帝炳灵为纵目三眼神。这种崇拜炎帝的习俗在巴蜀有着悠久的历史，时至近代，乐山正月十五日祀火神，以至于"万巷人，举城若狂"。古蜀族后裔如彝、白马氐等，亦皆以极隆重的祭典祀炎帝。这也是人皇即烛龙，烛龙为蜀人始祖的证据。

此外，"蜀"之本义亦为"纵目的蛇"。关于此点，学人多据《说文》，并结合蚕丛来证明"蜀就是蚕"。实则蜀、蚕异类，并非一物。

原始蜀字是一个象形字。它的上部为罒，即竖目。《荀子·赋篇》："以能合纵"。注："纵，竖也。"则竖目即纵目。

蜀的下部为虫。《说文》云："虫，一名蝮，博三寸，首大如擘指，象其卧形。"段注："今本虫作虺。……郭云，此自一种蛇，人自名为蝮虺。"

综合而言，蜀字上为人首，面中纵一目；下为蛇身。蛇(龙)身、人首、纵目，这正是烛龙的形象特征，蜀族信奉的宗祖神图腾。

总结以上几点，可以证明烛龙即人皇，即蜀人的始祖。

从史籍中看来，蜀族原来居住在岷山中。最早的蜀王蚕丛主要活动在岷江上游。章樵注《蜀都赋》引《蜀王本纪》说："蚕丛始居岷山石室中。"陈一律注《蜀水考》也说："（岷江）又南过蚕陵山，古蚕丛氏之国也。"蚕陵，在今茂县境内。在汶川、灌县境内尚有许多以蚕为名的古地名遗迹，如蚕崖关、蚕崖石、蚕崖市之类，这些地区似皆为蚕丛氏活动的区域。现代在这一地区发现的石棺葬，以茂、汶、理三县为中心，分布在北至黑水，西至金川、巴塘，南至西昌雅砻江流域，实际上就是古蜀人"石棺石椁"的遗迹。可见这一地区确为蜀人的祖地。

降及鱼凫时代，蜀族逐渐向东南方向的成都平原发展。《蜀王本纪·蜀志》说："蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏濩，后者名鱼凫，此三代各数百年，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼凫田于湔山，得仙。今庙礼之于湔。"湔山即今彭县境内的阳平山，为蜀族立国之地瞿上故地。这里为氐族世代聚居之地，所谓"鱼凫"，当即《大荒西经》中的氐人之国"鱼妇"："有氐人之国。……有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏，风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。"氐、蜀同种，皆为鬼族。此外温江有鱼凫城，"在县北十里，相传古鱼凫氏所都"（《四川通志》卷49）。彭山有鱼凫山，"在县东北二里，或曰即鱼涪津也"（《读史方舆纪要》卷71）。

时至春秋中期，杜宇主蜀。《华阳国志·蜀志》说："后有

王曰杜宇，教民务农，一号杜主。时朱提有梁氏女私游江源，宇悦之，纳以为妃。移治郫邑，或治瞿上。七国称王，杜宇称帝，号曰望帝，更名蒲卑，自以为功德高诸王。乃以褒斜为前门，熊耳、灵关为后户，玉垒、峨眉为城郭，江、潜、绵、洛为池泽，以汶山为畜牧，南中为园苑。”

褒斜在今陕西汉中，熊耳山在今青神县，灵关在今芦山县。此际是蜀国最盛疆域，它北邻汉中，东界巴国，据有今四川西部（包括西昌、凉山）、甘肃南部、陕西南部。这一地区正是上古烛龙鬼族世代居住的区域。

从杜宇时代开始，蜀族的政治、经济、文化中心由岷江地区转移到成都平原。杜宇移治的郫邑即今郫县。蜀国的农业有了很大的发展。《海内经说》："西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷。"都广即今双流县。足见当时成都平原的农业已经相当发达。

在杜宇统治的时代，蜀地与中原的关系较以前更加密切。随着文化的交流，以及经济的发展，结束了蜀族历史上的蒙昧阶段，开始了蜀国的文明史。此后延续发展，以其独特的文化，为祖国古代文化增添了瑰丽的光彩。

巴蜀古代文化和中原文化相比，有什么特点呢？蒙文通先生论述说："蜀人有自己的传统文化，未能笃信儒家的学说，仍然酷好文学。西汉一代，司马相如、王褒长于词赋，严君平、李宏、杨子云是道家，……阆中的洛下闳、任文公，都长于律历灾异。……在《华阳国志》著录的杨厚、任安等一派，自西汉末年直到晋代，师承不绝，都是以黄老灾异见长，共有三十余人，这在两汉最为突出。其余如杨宣、赵翘以天文推步知名的还很多，张道陵更是显著事例，……词赋、黄老和卜筮、历数，这才是巴蜀古文化的特点"（蒙文通《巴蜀古史论述》第97、98页）。

除了以上几个特点以外，巴蜀古文化还有着悠久的仙道传

统。寻根溯源，巴蜀民族传统的古文化，要追溯到远古的巫师文化。所谓巫师文化，实即古代鬼族部落原始宗教文化的汇集，它集中地反映在巴蜀巫教文化中，被史籍称之为“鬼道”。

四、巴蜀的鬼道

鬼道是烛龙鬼族的原始巫教。《逸周书·史记篇》说：“昔者玄都贤鬼道，废人事天，谋人不用，龟策是从，神巫用国，哲士在外。”玄都即幽都。这种神巫主宰的鬼道在氐羌鬼族中极为盛行。我们从后来的魑、魍、魃、魔、魈、魊、魇、魂、魄等字皆从鬼看来，鬼族的原始宗教鬼道是很发达的。在鬼族的部落中，部落酋长往往就是主教的巫师，被人称作“鬼主”、“鬼王”。三国时期的雍闿就是一位相当重要的鬼主。《三国志·张裔传》说：“耆帅雍闿，恩信著于南土，使命周旋，远通孙权，乃以裔为益州太守，径往至郡。闿遂趑趄不宾，假鬼教曰：‘张府君如瓠壶，外虽泽而内实粗，不足杀。’令缚与吴。”这里所谓的“鬼教”，就是流行在巴蜀地区的氐羌鬼道。

这种鬼道在巴蜀鬼族中有着绝大的支配力，即使是异族的征服者，也必须对它表示相当的敬意。《华阳国志·南中志》说：“其俗徵巫鬼，好诅盟，投石结草，官常以盟诅要之。诸葛亮乃为夷作图谱，先画天地日月，君长城府；次画神龙，龙生夷、及牛、羊、马；后画部主吏乘马幡盖，巡行安恤；又画牵牛负酒赍金宝诣之之象。以赐夷，夷甚重之。”诸葛亮为夷人画图谱，正是希望借助鬼道的力量，安抚巴蜀的氐羌民族。

和其他民族，其他地区相比较，巴蜀氐羌的鬼道有几个鲜明的特点：（1）对纵目三眼神的特殊信仰，（2）三官崇拜，（3）追求长生不老的仙道传统，（4）驱鬼降神魔的原始巫术。

第一，是对纵目三眼神的特殊信仰。

在巴蜀、甘肃南部以及西藏地区，纵目三眼神受到民间广泛的信仰。这种特殊的宗教信仰，起源于蜀族的图腾崇拜。作为蜀人的始祖烛龙三眼，蜀人即以"纵目蛇"为图腾。一方面崇祀纵目神，一方面也设法把自己打扮成图腾物的样子，"以像龙子，避其害也。"这就是蜀人纵目、千年相袭的真实含义和根本原因。

据邓廷良同志调查，现代巴郎山麓的嘉绒人（古蜀人后裔）还较普遍地承袭"纵目"的遗制，"只不过以艾香炙疤痕代替了'雕题'，并且愈入深山辟野，居于交通不便地方的部落中，其俗愈浓。就是在州治马尔康，也随处可见额尖眉心处烧有大小不一，或长或圆的一个'眼疤'的人，尤以青少年男女为明显。深沟如草敦七部落等，大儿烧艾疤的仪式仍相当庄重，必须由原始巫教的巫师纳巴作法咒颂而后施行"。

对三眼神的崇拜在川、甘、藏地区的氐羌民族中十分盛行。蚕丛、川主、土伯、马王（凉山彝族神）、青衣神（青羌神）、斗姥（五斗夷神）、摩利支天神（西藏佛教神）、灵官（道教护法神）等都是三眼。乐山乌尤寺中的唐代铁铸乌尤神（民间谓之鬼王），青城山隋代石雕张陵以及炳灵（炎帝），他们的额上也纵立着第三只眼。"蜀中古庙多有兰面神象，面上碗垒如蚕，金色，头上额中有纵目"（《邛崃县志》卷三）。据卫聚贤先生言："纵目人现在西藏及不丹尚有。在光绪三十年左右，成都有人看见有二十几个三只眼人，从西藏到北京去朝贡，路过成都，被人围观。详察正中额上的一只眼，并非真的眼睛。系于幼时以刀划其额为一直孔，含以黑珠。长大了，珠含肉内，肉缝裂开，洽似纵立着一只眼睛"（《说文月刊》三卷九期水利专号，卫聚贤《二郎》）。

甘肃文县、武都地区，为氐族相柳部落的祖地。到汉时发展为广汉羌、武都羌。《汉书·地理志》说："武都杂氐、羌，……民俗略与巴蜀同。"他们亦信仰三眼神。唐宋以来，巴蜀、甘

南民间信仰势力最大的灌口二郎神杨戬，实则就是文县、武都白马氐族的狩猎神（详李思纯《江村十论·灌口氐神考》，上海人民出版社1957年9月版）。时至现在，这一地区以白马氐称呼的少数民族，仍然保存着这种宗教习俗。如在年终祀祖时，所祀大神即“三眼天王”。天王额上有一纵目，头顶着道教五梁冠。

巴蜀氐羌鬼族的这种宗教信仰，后来被张陵道教吸收，大量的三眼神被纳入早期道教的神系中。仅《清微玄降大法》中就有二十余位三眼神。道教典籍称他们原是烁罗鬼国的六天鬼王、五部鬼帅，后被张陵降伏，皈依正道，由鬼成仙，成为道教中驱鬼降邪的神将。

从烛龙到蚕丛，延及现在，纵目作为鬼族种人的种族特征世代相承。对三眼神的崇拜，是有民族信仰为背景的，它是巴蜀氐羌族人祖先与图腾崇拜的体现。

第二，是对三官的崇拜。

三官，即天官、地官、水官。《礼记·祭法》说：“燔柴于泰坛，祭天也；瘗埋于泰折，祭地也，用骍犊。”这是中国最早的祭天祭地的记载，是中国最早的宗教即氐羌（夏）民族的宗教活动。在有关氐羌民族的文献中，我们可以寻觅到三官崇拜的发展痕迹。

最早的地官似为后土。《国语·鲁语上》说：“共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平九土。故祀以为社。”最早的水官即河伯，则为氐羌之祖伯夷。《海内北经》说：“从极之渊，深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷人面，乘两龙。”冰夷即伯夷，皆为河伯之名。这位河伯大神，甲骨文中所见祭典是相当隆崇的。

三官崇拜本为氐羌鬼族的固有信仰，这在道教典籍中也有所表露。《洞神八帝妙精经》说人皇将天、地、水三官，陶弘景《真灵位业图》所载三官皆为氐羌族人：“鬼官北斗君周武王，治天官；地官都禁郎齐桓公，姓姜名小白；水官司命晋文公，姓姬

名重耳。”

正因为这样，甘肃、云南等地的氐羌族人也都笃信三官。《晋书·姚苌载记》谈到姚苌杀了符坚后，“梦符坚将天官使者、鬼兵数百突入营中，苌惧，走入宫”，甚致“瘤而悙悖”，狂言而死。这说明氐族符坚和羌族姚苌都崇信三官。到了唐代，云南南诏（本属羌族）也信仰三官。樊绰《蛮书》卷十记载，唐德宗贞元十年（794）西川节度使韦皋派巡官崔佐时到云南，与南诏异弁寻订盟，共击吐蕃。《盟文》说：“……上请天、地、水三官，五岳四渎，及管川谷诸神，同请降临，永为证据。”

这种对三官的崇拜起源于氐羌鬼族对天地山川的自然崇拜。在野蛮的时代，氐羌鬼族主要生活在西北、西南地区，他们以渔猎牧业为生，山川河流对人们影响很大。因此，他们认为每座山、每条河都有独特的神在主管，必须对他们表示膜拜以求庇护。我们在《山海经》中可以看到，这种自然崇拜是十分盛行的。由自然崇拜发展为三官崇拜，三官的崇拜在氐羌鬼族中广泛流行。东汉时期，巴郡巫教首领张修利用鬼道起义，三官的崇拜又被张鲁吸收，成为早期天师道的中心信仰。

《后汉书·灵帝纪》说：“中平元年（184）秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”《三国志·张鲁传》引《典略》说：“……修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令、祭酒。祭酒主以《老子》五千文，使都习。号为奸令，为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法：书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水。谓之三官手书。……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。”

第三，历史悠久的仙道传统。

氐羌鬼族有着历史悠久的仙道传统，追求长生不老的理想在《山海经》中有着充分的显示，昆仑就是神仙聚会的仙境。据《蜀王本纪》记载，鬼族的后裔蜀王蚕丛、柏濩、鱼凫，“此三

代各数百年，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼凫田于湔山，得仙”。

仙，《说文》作僊，曰：“僊，长生僊去。”段注：“《释名》曰，老而不死曰仙。仙，僊也，僊入山也。故其制字人旁作山也。”这里所说的“僊入山，就是说进入昆仑仙山，在那里有不死之药，可以使人长生不老。

昆仑是氐羌鬼族的发祥地，蜀人有魂归昆仑之说（中原人死，魂归泰山）。《太平寰宇记》券73引《蜀王本纪》说：“李冰以秦时为蜀守，谓汶山为天彭阙，号曰天彭门，云亡者悉过其中，鬼神精灵数见。”蜀族亡者魂归昆仑，获不死之药，又可复生，这就叫作“化民”。《蜀王本纪》说：“望帝治汶山下邑曰郫，化民往往复出。”蜀王鳖灵也是这样的化民，“灵死，其尸溯流而上，至汶山，忽复生”（《舆地纪胜》卷164引《华阳国志》）。

这种死而复生的观念，后来演变为道教的尸解之说。《后汉书·王和平传》李贤等注云：“尸解者，言将登仙，假托为尸以解化也。”《太极真人飞仙宝剑上经叙》说：“夫尸解者，尸形之化也，本真之炼蜕也，躯质遁变也，五属之隐适也。”

除了化形，“登遐”也可以成仙。《墨子·节葬下》说：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴而焚之，熏上，谓之登遐。”仪渠，氐羌之一族。这种火葬的习俗是由于宗教上的信仰。他们相信人有灵魂，死后必须经过火的净化，方能到达天国。《吕氏春秋·义赏篇》也说：“氐羌之民，其俘也，不忧其系累，而忧其不焚也。”可见对火葬仪式的举行，在氐羌族人的观念中非常重要。如同氐羌巫经《天路指明》所云：“命父火九层，命母火七层。”“火山人归化”，“飞仙由火化。”在《列仙传》中所载的昆仑仙人啸父、师门、赤松子、宁封子等，都是火化成仙的。

氐羌鬼族的这些仙道传统，被张陵道教继承发展，其长生不老的观念遂成为中国道教思想的核心。

第四，驱鬼降魔的原始巫术。

在巴蜀氐羌族中，驱鬼降魔的鬼道巫师有着极大的势力。他们为人们驱鬼去邪，治病却疾，请神还愿……，支配着人们的生活。东汉时期张陵在西蜀创立早期道教，其基础就是氐羌民族的鬼道。

《后汉书·刘焉传》说："陵，顺帝时客于蜀。学道鹤鸣山，造作符书，以惑百姓。……其来学者，初名为鬼卒，后号祭酒。"

张陵学道的鹤鸣山，在今四川大邑县境内，两汉时属益州蜀郡江原县。《读史方舆记要》引祝穆曰："青城山左连大面，右接鹤鸣，前临狮子，后枕大隋。"大面、鹤鸣为青城后山，与狮子同隶江原；大隋隶繁县(今彭县)。诸山皆紧密相连的岷山峰峦。这一带无疑为氐羌民族世代居住的地方，有什么"道"可学呢？

据李膺《蜀记》(《广弘明集》卷8引)记载，张陵在鹤鸣山学道，"避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书，为之，遂解使鬼法"。这里所说的"丘社"，当即当地氐羌族人的某一巫教集团，"咒鬼之术书"即是氐羌鬼道的巫典。张陵皈依了这个集团，学习咒鬼治病的巫术。据传，张陵在山中精思炼志，感动太上老君下凡，授以秘箓。这个老君并非中原思想家老聃，而是西北氐羌鬼道大巫师。道教典籍中有五方老君：东方夷老君、南方越老君、中央黄老君、西方羌老君、北方氐老君。授符箓予张陵的当是氐羌老君，张陵《老子想尔注》中亦谓"太上老君常治昆仑"。据说符箓皆有神灵，可以用来召请箓中吏兵，以劾治鬼精，消灾灭祸。在现存《道藏》中有大量的符箓咒颂不易理解，如《天师逐瘟符》等；所用的天书云篆，不同于中原汉族文字；而许多咒语，如《摩利小降魔咒》则纯粹为氐羌巫教的咒语。《道藏》中

的这类符箓，其中的一些显然是来源于氐羌民族的鬼道。

张陵利用了氐羌鬼道，遂自命为百鬼之主。《正一天师告赵升口诀》说："天师告赵大夫曰……太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者。使开二十四治，以应二十四气。置署职箓，以化邪俗之人。黄老赤箓，以修长生。"这里的张陵俨然是一位政教合一的氐羌鬼道的大鬼主。在《广弘明集》卷8中记载了张陵推行鬼道之迹，认为张陵所为与老子是没有什么关系："斯皆三张之鬼法，岂老子之怀乎？"《笑道论》亦说张陵的上章文词，"同俗巫解奏之曲"。张陵继承改造了巴蜀氐羌鬼道，从此氐羌鬼族的巫师文化被纳入中国道教，成为道教思想的重要组成部份。可以说，道教中的一大派别——符箓派，它的直接渊源就是氐羌鬼族的原始巫教——鬼道。

《山海经》中所见祝融考

段　渝

《山海经》中关于祝融之载，与成书于先秦两汉的其他史书所载，或合或不合。由于《山海经》人神杂糅，志怪颇多，所反映的史迹往往掩饰有浓厚的神话色彩，加以此书取材的地域和部族有异，来源有别，其传者非一，记者非一，各篇成书年代又早晚有差，因此散见于其中有关祝融的各条记载之间，矛盾互见，难以缕析，不能构成一个条目明晰、次第相续的系列。不言而喻，只有参证先秦两汉诸史所载，比照对应，才能使《山海经》中关于祝融的各种传闻得到合于或近于历史实际的解释。这同时也是《山海经》研究中所必须注意的问题。本文拟以《山海经》中所见祝融为基本线索，对祝融这一古史传说中的重要人物及其史迹作一综合考察，供治《山海经》及上古历史的学者参考。

一、祝融的世次

《山海经》中明确记载祝融世次之处凡三条：

（一）《大荒西经》："颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴。"

（二）《大荒西经》："颛项生老童，老童生重及黎。"

（三）《海内经》："炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工。"

这三条中，《大荒西经》两条所载有共同之处，而均与《海内经》绝然不同。

史称祝融出自颛顼一系。《史记·楚世家》载："楚之先祖出自帝颛顼高阳。"楚之同姓屈原在其《离骚》中亦明言："帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。"《国语·楚语下》也说重、黎为颛顼之后。这些记载均同于《大荒西经》颛顼为祝融先祖之说。但《大荒西经》在颛顼与老童之间，却脱漏"偁"的一代世系。《史记·楚世家》载："高阳生称，称生卷章。"称即偁，二字形近。卷章应为"老童"，四字形近而讹。《大荒南经》说："有国曰颛顼，生伯服。"吴伍臣《山海经广注》引《世本》曰："颛顼生偁，，偁字伯服。"与《史记》相合。

《大荒西经》一说"老童生祝融"，又说"老童生重及黎"，是言重、黎为二人，并有祝融之称。而《史记·楚世家》记重黎为一人，其文云："卷章（按即老童）生重黎，重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。"两种说法孰是孰非，似乎很难判言。这一问题，历史上记载本来就不一致。记为一人者，另如裴骃《史记集解》引徐广曰："《世本》云：'老童生重黎及吴回。'"《大戴礼记·帝系》每本于此说："老童娶于竭水氏之子，谓之高緺氏，产重黎及吴回。"记为二人者也有《世本》作为根据，如郭璞注《大荒西经》引《世本》云："老童娶于根水氏，谓之骄福，产重及黎。"二说各有所本，聚讼难平。

根据诸书所载祝融的史迹来看，重、黎应分为二人。《左传》昭公二十九年记载晋太史蔡墨论社稷五祀之辞，其中讲到："重为句芒"，又云："木正曰句芒"，而"犁为祝融"。犁即黎，二字音、形皆近可通。这里所谓重、黎分职之事，乃因传闻有异之故，不足为怪，但所说重、黎非指一人，则是十分明确的。《国语·郑语》记载周太史史伯论祝融之辞，其中也讲到："且

重、黎之后也，夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣。”与《左传》之说相合。韦昭注云：“重、黎，官名。”又云：“言楚之先为此二官。”又云：“颛顼生老童，老童产重、黎及吴回”，也未将重、黎辨为一人。

作为祝融直系后代的楚人也持重，黎二人之说。《国语·楚语下》记载观射父之言曰：“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。”观射父是楚昭王时大夫，博闻强识，熟知先代旧史，其言重、黎为二人，应是本于在楚王族中世代相传的谱牒（楚王族有谱牒之事，见《国语·楚语上》），并非虚妄之言。《楚语下》又记载楚昭王“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者”之语，说明楚昭王在其王族所传系谱中见到的楚人先祖的世次正与《周书》所记相同。既然楚人在其先祖世次中分重、黎为二人，则此说必有根据，可谓信而有征。

司马迁虽然在《史记·楚世家》中记载重黎为一人，但他在《史记·历书》中却采取了《国语》之说，以重、黎为二人。在《史记·自序》中，太史公叙述司马氏由来时，亦取《国语》之说。由此可见，太史公著史，根据不同的传闻，“疑则传疑，信则传信”，也并不强使重、黎合为一人。

继重、黎之后有祝融之号的，是二人之弟吴回。《史记·楚世家》载：“共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽，帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融”。吴回为重、黎弟，其继为祝融之事，在《山海经》中无确载，但《大荒西经》却记有“吴回”之名，郭璞注云：“吴回，祝融弟，亦为火正也。”前引《世本》亦载重、黎、吴回为同胞兄弟。《路史·后纪八》云：“黎卒，帝喾以（吴）回代之。”《汉书·古今人表》也列吴回于重、黎之后。可见《史记》所载无误。

关于吴回，《大荒西经》记为：“有人名曰吴回，奇左，是

无右臂。”郭璞注云：“即奇肱也。”王念孙校改经文也以为应作“奇厷”。郭、王二人乃因《山海经》中记有“奇肱之国”，又“厷”与“左”形近，故判言“左”为“厷（肱）”之误。按郭、王此说欠妥。《山海经》·海外西经》所记“奇肱之国”在“一臂国”之北，“其人一臂三目，有阴有阳，乘文马，有鸟焉，两头，赤黄色，在其旁”。郝懿行笺疏云：“《博物志》说：奇肱民善为栻扛，以杀百禽。栻扛盖机巧二字之异。又云：汤破其车，不以视民。视即古示字，当作眎。又云：十年东风至，乃复作车遣返。”奇肱民的所作所为，完全不类于祝融吴回为火正之事，而在祝融的各种记载中，也丝毫没有与奇肱之国相似的传闻。足见吴回“奇左”不当为“奇厷（肱）”之误。郝氏又说：“此非奇肱国也。《说文》云：‘孑，无右臂也’，即此之类。”因此，《大荒西经》所记的吴回，与奇肱之国毫无关系。

由上可见，重、黎及吴回兄弟三人相继为火正，号祝融，这一世次关系应当是信而有证的。《大荒西经》所载有其根据，而《海内经》所载则不足凭信。

二、祝 融 的 职 事

《山海经》中可以反映祝融职事的条文仅一见。《大荒西经》记载：“大荒之中，有山名日月山，天枢也。吴姖（按有本姖作姬）天门，日月所入。有神人面无臂，两足反属于头山，名曰嘘。颛顼生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎卬下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”这里，把祝融与天枢、天门、日月星辰之行次联系在一起，似属荒诞不经，但剖去其神话外衣，就可以依稀见到祝融所主职事的基本情况。

重、黎及其弟吴回，诸史均记为帝喾高辛氏的火正，能光融

天下，故帝喾命之曰祝融。《左传》昭公二十九年所说："火正曰祝融"，即是指此而言。尽管火正一职在上古氏族部落时代并非专指重、黎及吴回，例如《左传》襄公九年就记有"陶唐氏之火正阏伯"（并见《左传》昭公元年及《国语·晋语四》），但阏伯之为火正却并无祝融之称。因此，祝融这一称号仅仅是由重、黎及吴回次第相续，并在吴回一系中世代相传的特殊称号，其他氏族部落中的火正则无此称。

所谓火正，火为星名，或称大火，又称大辰，亦即心宿二，正者，长也。火正之称，即是指专门管理大火，以司天象的人。在中国上古时代，一些氏族部落中曾实行过"以火纪时"的历法，这就是"火历"。火历是根据大火即心宿二的运行变化来制定的历法，以判明季节，指导农业生产。上古实行火历的遗迹，在古史记载中可得而观之。《左传》襄公九年记载："古之火正，或食于心，或食于咮，以生内火。是故咮为鹑火，心为大火。"杜预注云："谓火正之官配食于火星"，即言火正为主火历之人。史称阏伯为陶唐氏火正，"祀大火，而火纪时焉"（《左传》襄公九年）。相传殷人的先公相土曾因阏伯为火正，"故商主大火"（同上）。《国语·晋语四》亦载："阏伯之星也，实纪商人。"阏伯之星即指大火，又称大辰，故《左传》昭公元年又云："后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星"。这些记载均为上古确曾实行过"以火纪时"的火历之证，故火正为主火历之人。

关于祝融为火正之事，《山海经》各篇缺载。从上面所述来看，重、黎及吴回相继为火正，其所主职事均应为观察大火的变化以确定农时，故其史迹每每与火联系在一起。《国语·楚语下》载有观射父所说"乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民"之事，《国语·郑语》亦记有史伯所谓"夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海"之语。《墨子·非攻

下》亦谓：成汤伐夏，“天命（祝）融隆（降）火于夏之城间，西北之隅”。而《左传》昭公九年则记载：“火，水妃也，而楚所相也。”杜预注云：“相，治也。楚之先祝融为高辛氏火正，主治火事。”说明祝融为火正，其职事就是主治火历之事。

主治火历之事，广义上也就是主持天文历象之事。史册载有先秦时代著名的主持天文历象之人。《史记·天官书》记载：“昔之传天数者：高辛之前，重、黎；于唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、苌弘；于宋，子韦；郑则裨灶；在齐，甘公；楚，唐昧；赵，尹皋；魏，石申。”所说诸人均为通晓天文历象的专家。如羲、和，《尚书·尧典》记其为“掌天地四时之官”，四时即四季。又如甘公，刘向《七录》记为楚人，战国时作《天文星占》八卷；石申，《七录》亦谓战国时作《天文》八卷。重、黎作为“昔之传天数者”，天数即是天文历象及其运行变化的规律，又列于诸天文家之首，则其“知天数”（《史记正义》），确为上古时代氏族部落中专主天象之人。

司马迁在《史记·自序》中，自称乃是“世序天地”的重、黎之后，又记其父司马谈之语云：“余先周室之太史也。自上世尝显功名于虞夏，典天官事。后世中衰，绝于予乎？汝复为太史，则续吾祖矣。”司马谈身为太史令，称颂其先重、黎典天官事，即主管天文历象，此语并非无据。司马氏世袭史官，不仅精通历代史迹，而且深晓天文历象，故其所言重、黎事迹，应为在史官中世代相传的旧说，所以司马迁称引先秦时代传天数者，首推重、黎。至于司马谈谓其子迁“续吾祖”，也是指掌天象之事而言，故《自序》又云：“太史公既掌天官，不治民。有子曰迁。”

祝融作为主治天文历象之官，其目的在于判明季节，颁布农时，以指导农业生产。《史记·历书》记载：“少皞氏之衰也，九黎乱德，民神杂扰，不可放物，祸菑（同灾）荐（频也）至，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司

地以属民，使复旧常，无相侵渎。其后三苗服九黎之德，故二官咸废所职，而闰余乖次，孟陬殄灭，摄提无纪，历数失序。光复遂重、黎之后不忘旧者，使复典之，而立羲、和之官。明时正度，则阴阳调，风雨节，茂气至，民无夭疫。”可见，由于重、黎所掌职事一度被废弃不用，致使历法上出现一系列混乱不堪的现象'"历数失序"。而当重、黎所职重新设立，则风调雨顺，"茂气至，民无夭疫"，出现丰年景象。这就充分说明了祝融所主职事对于农业生产所具有的重要意义。

韦昭在其《国语注》中，以祝融"天明地德，光照四海"为"若历象三辰"、"若敬授民时"，并说之所以取名为祝融，就是因为能"理其职"。意即祝融之称意味着主持天文历象，颁布农时，故曰"敬授民时"。《国语·郑语》载史伯说："祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也。"韦昭注云："柔，润也，嘉，善也。善材，五谷材木。"因为祝融"知天数"，掌握了天象规律，据以颁布农时，所以能够生柔嘉材。这也说明了祝融所主职事与农业生产之间的重要关系。

根据以上论述，对照《山海经·大荒西经》所载重、黎"行日月星辰之行次"，可以看出，《大荒西经》这一条文，正是对于祝融为天官、司历法、颁农时的职事的记录，不过被神话所掩盖罢了。

三、祝 融 的 神 化

祝融本是上古氏族部落时代主治火历以布农时的重、黎及吴回作为火正的称号，所表示的是人而不是神。但由于祝融所主职事直接把天文历象与农时人事联系在一起，似乎可以交通于天地之间，于是在口耳相传的时代，祝融及其事迹也就被逐渐加以神化，以致演为半人半神，其后在战国秦汉间，又衍生增饰为完全

的神，致使面目全非，不易辨识。

《山海经·大荒西经》所说："帝令重献上天，令黎卬下地"，乃是本于《周书》所谓"重、黎寔使天地不通者"之说。《尚书·吕刑》记载："乃命重、黎绝地天通，罔有降格。"《国语·楚语下》亦记其事为："（颛顼）乃命南正重司天以属神，命火司黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。"韦昭注云："司，主也。属，会也。"又云："绝地民与天神相通之道。"这些说法均以祝融为半人半神，均认为重、黎与天地的关系，是独往独来，而其他的"地民"则与"天神"相隔绝。这些以祝融独掌天人相会之道，重天人之际的传闻，显然都是从祝融所主职事的特点发展衍生出来的。

氏族社会之末，由于社会大分工，一大批专职人员产生出来。如《史记·五帝本纪》所记，氏族部落中除酋长外，还有专司水土的司空、敬敷五教的司徒、播时百谷的后稷、主山林川泽的虞官、掌刑辟的大理，以及工师、乐官等从事专门职务的人员。专职人员的产生，使他们分别掌握各自的专业，起初经氏族部落推选，后来则世代相传，成为世官世职世族，一方面发展了这些专门工作，另一方面，则由于专业知识逐渐私有，使其他人员不能问津，从而其所司职事便相对独立于一般人员之外，以致渐形神秘。

天文历象的专职产生于农业部族当中。农耕部族由于农时的需要而产生出专司天象以便确定季节的专职人员，《史记·天官书》及《历书》所说"天官"和"明时正度"，就是对于这类专职人员及其职事的说明。这种设置专人掌天象以定历、颁历的习俗，传之后世便成为一种固定的制度。《左传》桓公十七年记载："天子有日官，诸侯有日卿。日官居卿以底日，礼也。日卿不失日，以授百官于朝。"所说日官，即是《史记》所说天官或传天数者，杜预注为"典历数者"，其意皆一。杜预又云："日官平历以班诸侯，诸侯奉之，不失天时，以授百官。"不仅表明日官

的完全固定化，而且表明了日官在王朝及诸侯国中的重要地位。

祝融的时代，大致在传说中的帝喾高辛氏之时，属于军事民主主义的时期，在考古学上则可能已进入铜石并用的时代，当时已发展到粗耕农业的水平是毫无疑问的。祝融为火正，就是其氏族部落中专司天文历象以定农时的专职人员。《国语·楚语下》记载："以至于夏、商，重、黎氏世叙天地，而别其分主者也，"说明祝融的分职已经成为世袭相传的了。这就意味着，在重、黎之世，由于职司的专门化以至逐渐成为世袭制，使其他不掌握天文历象及其运行发展规律的人们与此职事完全脱离，于是便被隔绝了农事需要与观察天象间的关系，以往职事不分的情况已不复存在，地民似乎已没有能力单独地与天神直接相交，故其道绝而只能由重、黎专主。在其他的氏族部落成员看来，这种能把天上人间即自然与农事联系起来的职守，似乎只是由于重把人间农事的需要呈献于上天，而上天又令黎把合于人间农事需要的历法带至下地的结果，以使民人不失农时。于是重、黎及其所主职事都被加以神化。此即所谓"帝令重献上天，令黎卬下地"，以及所谓"绝地天通"传说的由来。所以祝融被视为半人半神。

春秋时代人们认为："有五行之官，是谓五官。实列受氏姓，封为上公，祀为贵神"（《左传》昭公二十九年）。而"火正曰祝融"，虽属五行之官，但本以民事而列受氏姓，是人而不是神，不过在传说中被祀为贵神，所以成为半人半神，以至完全成为神了。这实际上已经概括地说明了祝融由人到神的演化过程。

至于《山海经·海外南经》所载："南方祝融，兽面人身，乘两龙"，以及《吕氏春秋》、《月令》、《淮南子》诸书所记："孟夏之月，其神祝融"，"南方火也，其帝炎帝，其神祝融"等等，已把半人半神的祝融完全转化为神，则又是从《楚

语》、《大荒西经》等衍生增饰而来，更为晚出之说了。

四、祝融的迁徙

祝融是重、黎及吴回兄弟三人次第为火正的称号，由于火正之职在吴回一系中世袭相传，这一称号也就逐渐成为其氏族别号，吴回及其后裔也被称为“祝融氏”。《庄子·胠箧篇》中记有“祝融氏”之称，《路史·前纪八》注亦云：“祝融氏，号也。祝融，职也，本非人名。”这种以其所担任的职别作为氏族称号的情况，古代通称为“以职为氏”。

《山海经》中所见祝融，有的是指重、黎及其所担任的职别，即“火正曰祝融”，有的则是指重、黎、吴回之后以祝融为氏族别号者，从这些记载中可以看到祝融氏迁徙移居的遗迹。

《山海经》中有关祝融迁徙的记载凡三条：

（一）《海内经》：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。”

（二）《海内经》：“祝融降处于江水。”

（三）《海外南经》：“南方祝融，兽面人身，乘两龙。”

这三条中所说祝融，均应为吴回及其后裔，为氏族称号。

《海内经》所记鲧即有崇伯鲧。帝，诸史均记为帝尧。《史记·五帝本纪》言其事为：“尧于是听岳用鲧，九岁，功用不成。”又说：“于是……殛鲧于羽山，以变东夷。”《国语·晋语八》载子产曰：“侨闻之，昔者鲧（鲧字之异）违帝命，殛之于羽山”，韦昭注云：“帝，尧也。”《左传》昭公七年所记子产之语则明言：“昔尧殛鲧于羽山。”可见，《海内经》所载杀鲧的祝融，应与帝尧同时。诸书并谓重、黎、吴回在帝喾高辛氏之时相继为火正，即大致上与高辛氏同时，早于帝尧时期的祝融。但从诸书来看，祝融之号由重传至黎、又由黎再传至于吴回，其

后则无三传之事见诸史载。这就说明，祝融称号在氏族部落内部的继承关系相对稳定后，已成为在吴回一系中世代相传的别号，以致演为其氏族之称。所以，在帝尧时期拥有祝融之称的，非吴回一系莫属。

祝融吴回一系杀鲧于羽郊，《史记·五帝本纪》说是“以变东夷”，即言羽郊为东方之地。羽郊，郭璞谓其为“羽山之郊”。《山海经·南次二经》记有羽山，郭璞注云：“今东海祝其县西南有羽山，即鲧所殛处。”《左传》昭公七年杜预注亦云：“羽山在东海祝其县西南。”《史记正义》引《括地志》谓：“羽山在沂州临沂县界。”即指羽山位于今山东省南部，与江苏省连云港相去不远。由此看来，祝融吴回一系在帝尧之时移徙至东方近海地区。

《山海经》中载有被称为“吴”的地名，在东方的黄河下游地区。《海内东经》载：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。”郭璞注云：“今城阳有尧冢灵台，雷泽在北也。《河图》曰：‘大迹在雷泽，华胥履之而生伏羲。’”城阳县在汉代属济阴郡，《汉书·地理志》“济阴郡城阳”条下班固原注曰：“有尧冢灵台。《禹贡》雷泽在西北。”按汉城阳县为今山东省莒县治。而“吴”在其东，南距羽山不远。从吴回一系东迁的情况来看，《海内东经》所记“在吴西”之吴，应即吴回一系在东迁中所留下的地名，而且这也与《海内经》所载祝融在羽郊的活动方向大体一致。

祝融最初的居地本在今河南中部偏北地区，位于伊、洛二水之南，北与虞、夏二族为近邻。《国语·周语上》云：“昔夏之兴也，融降于崇山。”韦昭注云：“融，祝融也。崇，崇高山也。”崇高山即嵩山。《左传》昭公十七年又记载：“郑，祝融之虚也。”郑为今河南新郑。《汉书·地理志》亦曰：“今河南之新郑，本高辛氏火正祝融之虚也。”祝融一系兴于崇、郑之间，

本属中原部族，以后则逐渐向东方移徙，《山海经》所见正是其迁徙过程中留下的遗迹。

《国语·郑语》记载祝融“其后八姓”，在夏、殷时代大体分布在黄河中下游以南，逶迤而东，以至于近海。这种分布状况说明，整个祝融集团在总的迁徙方向上是基本一致的，即逐渐向东方发展。吴回一系是祝融集团中的基本氏族，不但世袭祝融之号，而且世奉祝融之祀（见《左传》僖公二十六年）。作为祝融集团的主体部分，吴回一系的迁徙方向自应意味着祝融八姓一般的迁徙方向。反之，既然八姓多为东向移徙，而且《山海经》中又有祝融在东方近海地区活动的确载，那末吴回一系曾经居留在东方，也就应该是言之有据的了。

至于《海内经》所载：“祝融降处于江水”，《海外南经》所称：“南方祝融”，则应是春秋中叶至战国年间，由于祝融的直系后代熊氏楚国向南发展，直下长江，席卷南中国以后，其先祖的各种传说也随之传入的缘故。降者，下也。降亦有从北至南之意。春秋时代楚国称中原诸夏为“上国”，在很大程度上即是因为诸夏位于楚国之北，并且地势也是北高南低。所以祝融的后代南下长江，可以说成“降处于江水”。与此相同，《管子·五行篇》所说：“黄帝得祝融而辨于南方”，《越绝书》所载：“祝融治南方”以及《淮南子·天文篇》所记：“南方火也，其帝炎帝，其佐祝融（按今本作“朱明”。此据高诱注及《开元占经》卷三十引许慎《淮南子天文间诂》校改）”均为后起之说，不能据以作为祝融为南方土著之证。

五、余　说

《山海经》中关于祝融的记载凡六条，其中，《海外南经》一条，《大荒西经》三条，《海内经》二条。此六条之中，称重、黎

者凡二见(《大荒西经》),称吴回者凡一见(同上),《大荒西经》,称祝融者凡六见,(《大荒西经》二见,《海外南经》一见,《海内经》三见)。与《左传》和《国语》相对照,确有一定的共同性,可以说在一定程度上反映了古史传说的本来面目,并非完全荒诞不经。但其间差别仍然很大。《左传》和《国语》均以火正为祝融,从一个侧面反映了上古时代的社会分工,以及在社会分工之下知识的私有化和职司的世袭化,这种情况不但可以通过其他史书取得印证,而且同社会发展的一般趋势也是完全相符的。并且,《左传》和《国语》所载关于祝融之事,多由史官讲述出来,例如周太史史伯、晋太史蔡墨等,或由楚国大夫讲述出来,例如观射父,其传闻来源比较直接,可信程度比较大。而在《山海经》中,不但祝融为火正之事没有片言只字之载,而且各条记载之间也没有必然的联系,其文又多"不雅驯"。相比之下,可以看到《山海经》中关于祝融之载所采取的传闻较为间接,来源非一,在传闻的采取年代上也晚于《左传》和《国语》。

《山海经》中关于祝融之载亦非楚人所记。从世次来看,《大荒西经》既谓祝融生长琴,又说黎生噎,《海内经》则把祝融与戏器、共工混为一系,矛盾互见,不可缕析。同《世本》、《史记·楚世家》以及《大戴礼记·帝系》所记祝融世次相比,显见混乱。《国语·楚语上》记载楚国大夫申叔时答楚昭王问教太子所习书目,其中提到:"教之《世》,而为之昭明德而废昏幽焉"。韦昭注云:"《世》,谓先王之世系也。"即如《世本》一类专录楚国世系的书,它是在楚王族中世代相传的谱牒,历来为楚所重。这样的谱牒对于祝融世次的记载应是比较确切的。而《山海经》所记祝融世次混乱如此,它就不可能采自楚国之《世》那样较准确的材料,而是取材于其它的传闻,故充满各种矛盾之说。

与《山海经》不同,《世本》所记祝融的世次较为接近史实,

可能是以楚国之《世》作为其底本的。春秋中叶以后，作为华夷界说的所谓“夷夏之防”已渐趋泯灭，而由于楚国力量的蓬勃发展，猛烈壮大，北上中原，观兵周郊，“更为伯主，文、武所褒大封，皆威（畏也）而服焉”（《史记·十二诸侯年表序》），楚文化也随之趋于发达，因而至春秋战国之际，楚与诸夏间的界限已荡然无存。在这种情形下，楚人先祖的地位为诸夏所承认，其系谱为诸夏所了解，祝融的世次也为诸夏所熟知。在战国时代成书于中原诸夏之手的《世本》中记有楚王族及其先祖的世系，即是以此作为背景的。故《世本》所记祝融世次才有可能基本正确。司马迁作《史记》诸侯世系，多取《世本》之说，因而《史记》亦有实录的价值。《山海经》中所记祝融世次，虽有合于《世本》，《史记》之处，但却多与他族人物错综混杂。显然，这样的记载不合史实，不可能出自楚人的手笔，更不可能采自楚王族的实录，而应为战国时代楚与他族由于文化上的交互影响所产生的结果。

《山海经》所见马图腾及其与匈奴先族的关系

李 盛 铨

近世中外学者对我国原始社会的图腾现象，即人类群团或部落以动物为图腾，为神祇为祖先，已多有论述。笔者仅从探索《山海经》的过程中，谈谈肤浅的心得。

一、马图腾的形成和由来实证

以动物的名字作为原始人类群团的名称标志，这在原始社会是一普遍现象。如摩尔根举出易洛魁人的氏族，特别是塞奈卡部落，这个典型的原始部落内有八个氏族，分别以狼、熊、龟、海狸、鹿、鹬、苍鹭和鹰作为图腾。①各古老民族的古神话及传说中关于人类起源及祖先神祇，似乎都有相同或不相同的自然物、植物和动物作为图腾崇拜。从我国及国外对祖先神祇崇拜的实质探讨，图腾"成了一种不可侵犯的具有维系部落成员的魔力了。因而原始人对于其图腾标志的重视，或者比今日资本主义国家的资产阶级对其国旗的重视，还要实际"。②我国文献记载，中华民族最初的内部战争是属于黄帝氏族的以熊、罴、貔、貅、貙、虎等图腾部落，在河北省桑干河流域的怀来与涿鹿县之间，与以牛等为图腾部落的炎帝氏族，进行的三次大战，以此"作为证明图腾制的存在，则是无可置疑的。"③

（一）马在古代社会的重要作用

旧石器时代，野马是人类的狩猎对象。进入新石器时代初

期，社会经济基础已是粗耕农业及牧畜（驯养动物）的时代，野马被驯为役用家畜。从实用价值来探讨，马是多种功能的动物，耗用少收益大，既是耕种、驾车、骑乘等活工具，又是经济实惠的资源，马奶供人食，毛、革更可制成各种衣物用品。故马在古代社会对人类有着重要的作用。

我国产马地区多分布于北方东北方，西北和西南方。在原始社会以狩猎为主的经济发展阶段，马被活动于上述地区内的原始氏族或部落奉为图腾，作为本原始氏族或部落成员之间共同纽带的标志，而区别于以其它图腾为标志的原始氏族或部落。

（二）马的文字形成

我国象形文字初期，马字直接表现为马的图画。④《说文解字》说："象马头，髦尾，四足之形"。此种解释，是马在图腾制中所占地位的佐证。马字从实体图画转化为象征性的纹样，是社会发展的结果。

丁山先生在论证卜辞所见诸氏族中指出："'令马氏'（《甲编》3474）中所指的马氏即马氏族"⑤，《左传·定公四年》所云："帅其宗氏"，在氏族制社会，同一氏族，即同一图腾，同一祖先神祇。故马氏当是以马为图腾的原始社会氏族或部落在商代的直接遗痕。"令马氏"的令字，充分表明马氏族隶属于占卜主商王的分族和方国。

商代对马族的确认，见于《殷虚书契前编》，郭沫若先生说：马小臣，盖马方之小臣。⑥以图腾马为古地理命名的标志，见于卜辞："马 方"（《通》521）。郭先生在解释卜辞："甲申［卜］，争［贞］，勿击族马令往"中指明："族马，殆马族之例。卜辞有马方当即此"。⑦古地理的命名，很可能不少是以图腾为名称的。在卜辞中，有关马族及其活动记载尚多，如"击族令　乙酉卜于丁令马"。（《宁》1.506）是直以马作为对马族的称谓。

（三）马在古代社会中的地位

马在古代社会被尊为天神。《周易》云：“乾为马”。孔颖达疏云：“乾象天，天行健，故为马”。在铜石并用的新石器时代晚期，精美的石雕和金属工艺造型艺术，较多的是选择马为模特儿。⑧在我国北方、东北方今蒙古、满族等活动地区，出土文物多见以马、鹿图腾标志的短刀、剑及纹饰牌，这证实早在公元前14—12世纪殷商时期，马图腾的氏族或部落在这些地区活动。⑨《楚辞招魂》所载“晋制犀比，费白日些”，说明春秋时期在蒙、满族的先族东胡、山戎同一联盟内，所有成员都使用犀比式带钩。犀比带钩是饰以马、鹿图腾的带钩，为本属于东胡、山戎混合种的晋人仿制。在我国西北、西南方，如四川省珙县洛表公社悬棺葬区所发现的石刻岩画内容计19处，其中有14处都有神物马的符号，⑩均为马图腾氏族及部落在这些地区的遗迹。

马被崇为神兽，《礼记·月令》说，古天子为了祈祷全年风调雨顺人畜两旺，农业丰收繁荣昌盛，必须乘青色的马，参加春祀大典活动，“天子，驾苍龙”，⑪

马的名称也被借用为国家最高军事，政法长官的官名。《周礼·夏官司马》云：“使帅其属，而掌邦政，以佐王平邦国”⑫以马作为军事机构及军人职业的标志，可能与马图腾氏族及部落的爵位称号有关，故颜之推明确地指出，从事军事职业的人“司五兵，便乘骑，可称武夫”。⑬

此外如干宝《搜神记》中，记叙了马神指点秦人修筑今山西朔县东北马邑城的故事，按《山海经》所载，这地区的神祇是马图腾。

（四）古天文历法中的马图象

沈括在《梦溪笔谈·象数篇》指出：支干，廿八宿是古天文历象的基础。支即十二地支，俗称十二生肖或十二兽，是以十二个动物图象为一组的记事符号。十天干，一般表示顺序及古地理

方位及地区。廿八宿是将周天恒星分为廿八个，按东、北、西、南反时针方向排列，每方以七个星组为一组，表示氏族或部落的神祇所辖地区。以干支，廿八宿为天文历法的基础，是旧石器时代晚期对自然物、动物崇拜的直接遗痕。商代已使用完整的干支纪年，今农历习袭此制。四川省凉山地区甘洛县耳苏族母虎历法亦属于此法。古蒙古、满族的历法《黑鞑事略》说："其正朔，昔用十二支辰之象"实属此说。十二地支的第7号名午，午的图象是马。用于计时是正午时，有盛望之义。纪月表示初秋第七月，万物整齐气象万千的马月。又廿八宿的第25号星宿名叫星日马，图象是马，属性为日为阳性，是氏族联盟的盟主故标志为太阳，先古是多日制，故马图腾必为盟主的象征无疑。

（五）从祖先崇拜来探讨马神祇

我国文献能系统记载古代氏族及部落的祭祖图腾仪式之完备，包括祖先图腾，祭礼，祭品种类和所在地区等等，因为可信的当是《山海经》。马克思说："原始人，认为自己的氏族都源于某一种动物，植物或自然物，并以之为图腾，图腾是神化了的祖先，是氏族的保护者"。⑭在良马主产区的东北和北方，西北和西南地区，古氏族或部落以马为神祇为祖先的见于《山海经·五藏山经》（以下简称《山经》）的共有三处。现摘于后，进行探讨。

1．《西山经·西次二经》云："自钤山至于莱山，凡十七山，四千一百四十里，其十神者皆人面马身，其七神皆人面牛身"⑮该山脉地区地理范围，泛指今渭河流域和长江上游流域（四川、湖北、湖南毗邻地区为东段）内诸山。东自陕西省华山东南，西至青藏高原东部青海、甘肃、云南、贵州等省部分地区。以考古发现研究："在我国云南开远发现的森林古猿的几个牙齿，有人认为也属于腊玛古猿属。近年来在云南禄丰又发现了被认为属于腊玛古猿属的相当完整的下颌骨化石"⑯这个人科化石代表腊玛古猿化

石的发现，证明在一千万年前古人类是活动于这个高山草原地区的。从出产资源来研究，这个地区盛产牦牛，故有“七神皆人面牛身”的记载。在岷山南北两麓至今也是盛产良马的地区。北麓是西北地区今甘南藏族自治区河曲一带，以产名马“河曲马”著称于世。南麓是西南地区，有四川省的建昌马及云南省的丽江马著名于国内外。畜马靠人，必有氏族或部落，故《海内南经》说：“旄马，其状如马，四节有毛，在巴蛇西北，高山南”⑰这段图腾文化与《山经》所记是相印证的。旄马氏族的图腾标志是“其状如马，四节有毛”。其地理位置以蛇为图腾的巴氏族西北，高山（指岷山）的南麓。按《华阳国志》、《水经注》诸书所示，旄马氏族的集中点，很可能在岷山南部今四川省茂县东南九顶山古冉駹国所活动的地域内。“其十神皆人面马身”，为祈求人畜两旺，氏族或部落必然崇拜自己的保护神，即图腾“人面马身”或“马身人面”以及“马身龙首”等等称谓。司马迁说：“凡人所生，神也。生之本也”。⑱正是这个意思。

“人面马身”或“马身人面”图腾属于新石器时代中、晚期，氏族制已经形成。岑家梧先生说：“转形期的图腾动物，则为幻想物，即半人半兽的动物，为氏族首领的变形而具有人类肉体型”。⑲图象与氏族首领头部相结合为半人半马的复合体，表明原始宗教权力集中于氏族社会氏族首领。

2．《山经·中次九经》云：“凡岷山之首，自女儿山至于贾超山，凡十六山，三千五百里，其神状皆马身而龙首”⑳从地理范围来研究，该处与第1处地况相类，仅少一号山，少六百四十里。疑是释《山海图》的不同时代的文字。从古地理学研究，《山海经》文字，其地况多有相类之处，考其图腾亦相沿相同故有此识。

“马身龙首”图腾，是龙与马两种不同的动物组成的复合体。龙是神兽，马亦是神兽。龙与马联合图腾，是属于图腾制的

图腾。因为以龙、马为图腾的氏族，曾是我国原始部落联盟的联盟长，这种“马身龙首”图腾，后被称为“天马”，“神马”之类。《太平广记》引《洽闻记》说：公元622年，唐高祖李渊武德五年三月，今四川省昭化县旧县城西北（唐时的景谷县），河中出龙马，其形状“龙身马首”。㉑景谷县属于“中次九经”地理范围内，可能以龙马为联合图腾的部落所产的良马名曰“龙马”。

3．《北山经·北次三经》云：“自太行山以至于无逢山，万二千三百五十里，其神状皆马身而人面者廿神”。㉒从地理范围看来是泛指今阴山山脉在北方的诸山；似今山西省、河北省、内蒙古自治区及河南省的西北部，直至东北诸省境内。古太行山西南端起于今山西省永济县（古舜都）东南雷首山，蜿蜒于山西省、河北省境内，北端与燕山山脉接连。古太行山地域是旧石器时代早期北京猿人及其文化故居，以及晚期河套人及其文化活动地带，继之有新石器时代北方草原细文化，龙山文化，再继之则有早于前11世纪而与商文化相始终的夏家店下层文化等等。从古交通来探索，依太行山脉而北，经山西省大同可达绥远，进入内蒙古高原。若循燕山山脉而东北向，可至东北诸省。南下则是广大的中原及南方地区，西渡黄河至陕西华山为进入西南地区的捷径。故为天下之大脊。

阴山山系自古以来盛产良马，有品种古老的蒙古马，有产于内蒙古锡林郭盟牧区的乌珠穆沁马，有产于海拉尔南部的农安虎头马和产于内蒙古呼伦贝尔草原三河牧区的三河马。故《山经》记载“其神状皆马身而人面者廿神”，足见所记可信。

（六）据考古学成果探讨马图腾实迹

属于夏家店下层文化出土的文物证实，匈奴墓，东胡墓和山戎墓中，数量不等地发现有马、鹿等造形器物和纹饰牌。按图腾制严格区分东胡是以鹿为图腾的肃慎族，可推至今之满族。山戎

即以马为图腾的匈奴先族，而北戎、山戎、无终和北狄均为同一指谓㉓可推至今之蒙古族。据考古学成果证实，1947 年在内蒙古准格尔旗，发现有马形饰牌，1960年在位于呼伦池附近草原地带赉诺尔墓群出土文物有飞马铜带铐等物，1972年在东北绥芬河南岸东宁大城子古城内，出土的铜镜上铸有奔马造型图象等等。㉔值得研究的是族源于匈奴族的鞑靼人，活动于今苏联伏尔加河畔，他们制造的青铜锁状如马形，其物色为举世公认为独家“马形锁”。㉕而族源于东胡族的斯里泰人，继商文化之大成，于公元前 8 世纪以制造以鹿、麋、马、狼、狮等动物图象纹饰牌及器物著称于西北利亚及南俄等地区。其人种可能是属于蒙古利亚种与类高加索种的过渡型。但就文物证实：“在氏族生活、服饰和艺术形式中，都留下许多图腾的遗迹”，㉖很可能鞑靼人属于马图腾部落，斯里泰人则是马、鹿、狼等图腾混合部落。

二、《山海经》所载太行山脉所见的驿及天马部落

《山经》文字整齐而恢怪，所载太行山脉内较为明显有马图腾部落活动的地方两处：归山和马成山。

（一）归山的驿部落

《北山经・北次三经》的第1号山太行山脉的首山：“归山，有兽马，其状如麢羊而四角，马尾而有距，其名曰驿，善还。其名自讠”归山所在，谭其骧先生指为“今山西省中条山西端的某山”。㉗据《元和志》云：“雷首，一名中条”。唐枢在《太行山记》中说：“（太行山脉）自是西奔为中条，至雷首，皆其托祖，故曰太行”。㉘僧一行亦指北戒（按指北方山系）是“东及太华，逾河并雷首”。㉙据以上诸家之说，及有关史料和考古发掘，归山很可能是在今山西省永济县东南的雷首山。

《山经》云：“其名曰驿，其名曰讠”，驿部落的称呼，是自

称不是他谓。为什么自称为骍？骍音晖。《唐韵正卷二》云：古音读作熏。《六书通·卷二上平八真》亦云：熏与荤古韵同部。甲骨文中尚未发现有骍字，但有晕字。疑是司马迁所说：唐虞以上有荤粥，居于北蛮随畜牧而转移㉚中说的荤粥的荤部落。诚如《异域志》对蒙古族名解释说：鞑靼一名匈奴、单于、猃狁、獯鬻、蒙古，其俗以鞍马为家，水饮草宿㉛。以上名称，实考是一音之转，随历史时代音译之异形字也。清人梁绍壬说："则字之名，由秦而立，自汉而显也。三代以上，言文不言字"㉜一语指明三代以上依类象形而为文，实即图腾文化。梁绍壬又说："三代以上，言音而不言韵，周禺、沈约出，音降而为韵矣"，"盖古音多假借"。㉝故骍当为荤粥、獯鬻的晕。《甲骨文编》云：晕，日光也。象日旁云气四面旋卷，其说近是。㉞晕，象形属于自然物。在以动物纪官的图腾制中，音韵相存而字则孳乳而生，形体变异从马作骍。

骍，《广韵》云：野马也。而野马即騊駼。《海外北经》云："北海内，有兽其状如马，名曰騊駼。"《史记·匈奴列传》指匈奴族的名产为"其奇畜騊駼"。徐广《集解》释云：騊駼，"似马而青"。㉟从以上诸家所言，骍是青色良马，当然也是主产此骍马部落的图腾。雷首山一带很可能是匈奴先族骍部落活动地区，后沿太行山脉北上或东北转移，至公元627年唐代贞观年间，其部落即活动于今北京东北燕山一带的浑部落了。

（二）马成山的天马部落

《北山经·北次三经》的第3号山："马成山，其状如白犬而黑头，见人则飞，其名曰天马。其鸣自训。有鸟焉，其状如乌，首白而身青，足黄，是名曰鶌鶋，其名自训"。关于部落的称谓问题，《山海经》明确地回答了这个众说纷繁的争论，是以图腾为自称的"其鸣（名）自训（叫）"。

马成山的地理位置，在雷首山（归山）东北四百里，可能是

指今山西省安邑县，相传夏禹都城所在的中条山地段。因为天马、神马都是一个意义，与夏文化有着密切联系。可能活动于安邑一带的匈奴先族的一个部落是以天马为图腾的。天马部落很可能曾担任过古氏族联盟的盟长，汉时"天马歌"云："今安匹，龙为友"㊱可见天马是神兽。其遗裔当然是龙子龙孙，故自称天马、神马或龙马部落。从文中研究，这种天马属于飞马型类的神马，据苏联"从禅提阿赫什墓出土的器物中，最著名的是刻有神马的两只银杯"㊲在呼伦池赉诺尔墓群出土文物中有飞马铜带铸等物，可见飞马图腾的实际存在。也诚如裘锡圭先生对墓穴中出土的图象、纹饰的总结："也正表示器物主人的族氏的"。㊳因此我们认为，以马为图腾的部落是匈奴先族的原生图腾。

三、《山海经》中所载的多马部落及多马氏族

在《山经》管涔山与单狐山脉地域内记载有多水马部落及多马氏族的活动。管涔山实是上述太行山脉的随地异名，按地段而言，是指今山西省西北部和内蒙古南部诸山脉，唐枢在《太行山记》中已指明："山自北纪云中发，宗行平（州）定州"。故单狐山脉亦是太行山脉的异名。

（一）求如山的多水马部落

《北山经·单狐山》的第2号山："求如山，其中多水马，其状如马，文臂牛尾，其音如呼"。求如山的地理位置，谭其骧指为今宁夏、内蒙古上贺兰山的一部份。㊴从实考之，求如山区应以今宁夏坦阔的银川平原及内蒙古的河套平原，史称"塞外江南"的宁、蒙灌溉地区为宜。匈奴先族中多水马部落习于河泽地带从事渔猎、畜牧生产，其习俗似与《异域志》所记"弩耳干"部落相类；"不种田，捕鱼为生"。注解云："《元史》、《明史》皆作奴尔干，在今黑龙江入海的特林地方（按亦称勃林，与

伯力一音之转，即今苏联的哈巴罗夫斯克），元代属合兰府水达达等路”。㊵按：匈奴族亦译称达旦、达达等名，当为泛指今蒙族。据《考古工作三十年》说：有支叫水达达的民族，居住在松花江、黑龙江、乌苏里江一带，以渔猎为生。水达达部落居住的这带地方，其自然地理与经济地理与“塞外江南”颇相似：对农、渔及牧业均相宜。从地名来研究，这个地带即今黑瞎子岛，瞎子是达子的音转。满语称黑瞎子岛叫做摩璘乌珠岛，是汉语马头岛的意思，从“塞外江南”的求如山，到今日的马头岛，可见多水马（水达达）部落传统的习俗与生产方式仍保持古先族遗痕。文臂牛尾，是指多水马部落人有文身和以牛尾为服饰的传统习俗。

（二）多马氏族

《山经》中，记载多马氏族的地方共有四处。见于《北次二经》第13号山“湖灌山”和《北山经单狐山》内的第23号山“罴差山”和第 24 山“北鲜山”及第 25 号山“隄山”。经文均云：“多马”。

多马是氏族的称谓。多字，《玉篇，第 315 》云：“多，重也，众也、大有也”。《尔雅·释诂》云：“多、魄、师、旅、众也”。郝懿行云：“《诗》旅旅方刚，殷商之旅，旅，众也”。㊶王念孙云：“盛、佥：多也”。㊷我们从以上诸家对多字的释义，知道多有盛重之义。但《山海经》中“多马”之“多”并非此意。

郭璞注解“多马”说：“野马也，似马而小”。可见多马的多字在经文中不是形容数量之多，而是指较驹骒体躯而小的图象，实即图腾。

关于多马氏族的地域范围，《山经》所载湖灌山，谭先生指为：“山即今河北省独石口白河发源处，沽源县的大马群山。湖灌之水即沽水即今白河，东南流至天津入海”。㊸大马群山属阴

山山系，横贯河北省北部长城以外，为匈奴族活动范围以内，滦河、白河的发源地，以盛产军用马匹著称。

罴差山，北鲜山和隄山三山连绵四百五十里，其地望是在大青山与大马群山一带，谭先生指为："即今内蒙古自治区乌兰察布盟东南一带或察哈尔右翼中旗东或南"。㊹据考古发掘，在此地内已发现山西省高阳县古城公社许家窑村及河北省阳原县东井集公社侯家窑村之间更新世晚期的古人类文化遗址，㊺又多见夏家店上、下层文化，㊻出土器物多见马、鹿为主的兽类和鸟类纹饰等，足见《山经》所记多马氏族的地域范围是可信的。

多马氏族在卜辞，《古三坟》中的印证。刘勰《文心雕龙·宗经第三》云："皇世三坟"。《左传·昭廿九年》亦载楚灵王左史倚相能识三坟。很可能三坟亦是记载图腾文化之书。据说此书流传久矣，但早已散佚。现在的三坟是晋人阮咸所注，一般认为是伪作，我个人认为有一定参考价值。《古三坟·地皇轩辕氏政典》云："太常，北正。尔居田制，民事尔训，尔均百工，惟良，山川尔图，尔惟勤恭哉"。太常与太恒同义。北正，是北政之义，即北方军政长官。其集中点即北岳恒山。尔居田制是指北方氏族仍从事农业生产，并非纯游牧生产。尔均百工是指他们还从事手工业生产。在夏家店下层文化已证实北方氏族定居的农业、手工业生产。㊼

甲骨卜辞中有多马氏族的记载。卜辞："甲辰［卜］多马田彷从北"（《善斋》5833）卜辞主是殷商王。"多马田彷从北"明显指多马是隶属于殷商王朝的分族。田彷的彷，《集韵》音旁，有巡视察守的意义。此卜辞所载与古三坟所说："太常，北正，尔居田制"实义是互通的。管理农田生产与巡视察守农业生产是北方诸侯长官的政务。太常（恒）氏族是轩辕氏的北方政务长官，而官宿其业的太常氏族后嗣当实守其地。故匈奴先族淳维出自夏后氏之说可以成立，多马氏族亦当为此裔族无疑。

多马氏族亦是军事集团，守卫于北方领土执行商王朝的军事指令。卜辞："贞，令多马卫于北"。（《甲》3473、3523）又："丁亥，贞，多马从戎"（《京》1572二期）。戎，《礼记·中庸》：兵也。从戎，从事军事活动。

卜辞中尚有："卜 穷 贞 令冓以多马卫医［？］"（《合集》5712）。从这条商王指令探讨，多马氏族很可能是殷商的先祖部落。冓，《说文四下》云："交积材也"。《康熙字典》直注云：材与财互通。"卜辞"医字后有脱文，疑是《尔雅释地》及《职方周制》两书中所说的虞舜封天下十二山镇之一，幽州长官居住的地方医无闾。医无闾即今辽宁省北镇县西北的广宁山，这一带正是夏家店文化辽河以西型的分布地区。此卜辞试可以释为，自虞舜以来，沿袭以医无闾为东北或北方财物集中地，顺大凌河而下，通过勃海湾运往商王都。由于北土长官多马氏部负责接运财物于医无闾，故后世社会习称物所聚及物所出的地方名曰马头。这也许是多马氏族职守的遗风。

注：

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社，1957年版页76。

② 吕振羽：《史前斯中国社会研究》，生活、读书、新知三联书店，1983年版页73。

③ 同② 页76。

④ 《甲骨文编》，中华书局，1982年，页397。

⑤ 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》科学出版社，1956年，页31—35。

⑥ 罗振玉：《殷虚书契前编》，1932年重印本，页1125。

⑦ 郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社，1956年。

⑧ 欧阳询：《艺文类聚》，上海古籍出版社，1982年，页1612。

⑨ 《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年，见北方及东方诸省内。

⑩ 四川省民族研究所，四川省民族研究学会：《民族论丛》第一辑，1981年2月，"叙南悬棺及岩穴墓分布一览表（一）"。

⑪ 《礼记正义》（阮校《十三经注疏》），页1363。

⑫ 《周礼注疏》（阮校《十三经注疏》），页830。

⑬ 颜之推：《颜氏家训集解》，上海古籍出版社，1982年，页76。
⑭ 马克思：《摩尔根（古代社会）一书摘要》，人民出版社，1956年，页134—135。
⑮ 袁珂校注：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，页38。
⑯ 吴汝康、林圣龙：《关于人类起源的问题》．《哲学研究》．1978年第12期．页41—42。
⑰ 同⑮，页282。
⑱ 司马迁：《史记》，中华书局，1975年，页3292。
⑲ 岑家梧：《转形期的图腾文化》，《中南民族学院》，1984年1期，页19—22。
⑳ 同⑮，页160。
㉑ 李昉：《太平广记》卷第435《马》，中华书局，1981年，页2530。
㉒ 同⑳，页99。
㉓ 程延祚：《春秋小识·卷四地名辨异上》。
㉔ 同⑨，页74、17。
㉕ （苏）A·B、阿尔茨霍夫斯基：《考古学通论》，学社出版社，1956年，页246。
㉖ 同⑭。
㉗ 《支那历史地理研究》，转引自谭其骧《论（五藏山经）的地理范围》，页286—288。
㉘ 《天下名山记》，上海书店，1982年。
㉙ 王士性：《广志绎·卷一》，中华书局，1981年，页1。
㉚ 司马迁：《史记·匈奴列传》，中华书局，1975年，页2879。
㉛ 周致中：《异域志》，中华书局，1981年，页5。
㉜—㉝ 梁绍壬：《两般秋雨盦随笔》上海古籍出版社，1982年，页356—357。
㉞ 同④，页287。
㉟ 同㉚，页2880。
㊱ 同⑧，页1611—1621。
㊲ 同㉕，页168。
㊳ 裘锡圭：《汉字形成问题的初步探索》、《中国语文》，1978年3期，页165。
㊴ 同㉗。
㊵ 同㉛，页12。
㊶ 郝懿行：《尔雅义疏》，中国书店，1982年，第一册"释诂上"。

㊷ 王念孙：《广雅疏证》，上海古籍出版社“卷第三下，释诂”。
㊸—㊹ 同㉗。
㊺ 卫青等：《大同湖》，《地理知识》，1977年第8期，页10—11。
㊻ 邹衡：《夏商周考古论文集》，文物出版社，1980年，页263、139。
㊼ 同⑨。

《山海经》"盖古之巫书"试探

袁　珂

一

《山海经》是一部多学科性质的书，虽然只有三万一千多字，但却包罗宏富，除了保存有大量的神话资料以外，还涉及到学术领域的各个方面：历史、地理、天文、气象、宗教、民俗、动物、植物、矿物、医药、民族学，人类学，地质学、海洋学……等等，被称为是古代人们的生活日用百科全书。正是由于它在正统人士的眼光中看来驳杂不纯，又被浓厚的神怪色彩笼罩着，因此曾经给过去的目录学者造成分类上的困难。《汉书·艺文志》根据刘向、刘歆父子的《七略》把《山海经》列在数术略的形法类，让它和《宫宅地形》、《相人》、《相六畜》等书在一起，迹近巫术迷信。《隋书·经籍志》发现这种分类不妥，因此书多述山川地理，又把它改列在史部的地理类。到《宋史·艺文志》，又改列它在子部的五行类，近乎《汉书·艺文志》的分类。到清代初年纪昀修《四库全书》，又把它改列在子部的小说家类。《提要》述改列的理由云："书中序述山水，多参以神怪。故《道藏》收入太元部竞字号中，究其本旨，实非黄老之言，然道里山川，率难考据。案以耳目所及，百不一真。诸家并以为地理书之冠，亦未为允。核实定名，实则小说之最古者耳"。最后的这种分类，我认为还是比较恰当的。

胡应麟《少室山房笔丛》卷三十二称《山海经》为“古今语怪之祖”，“怪”就是《四库提要》所谓的“神怪”，它的含义约略相当于我们现在所说的神话，《山海经》自然无疑是我国古往今来记述神话故事书籍的鼻祖，所以列之于小说类还是较列之于形法、地理等类为适宜。

此书既然是记述神话的书籍，但何以又涉及到学术领域的多方面、具有多学科的性质呢？这，我们就得从神话本身的涵义去作更深入的理解。原来原始人的神话观念和我们现代人的神话观念是有差别的。现代人的神话观念大都只是从审美的、文学艺术的角度这方面去理解，而原始人类由于在生产劳动中手和脑的反复运用，促使头脑逐步发展，从物我难分的混沌状态中脱离出来，开始用一种原始思维方式探索世界的奥秘，使所见所闻所思的一切，都带上一层神话（宗教）的色彩。这种原始思维的方式。我们叫它做神话思维。由此而在原始人群中传述的种种带有神话（宗教）色彩的文化历史知识，我们便叫它做“神话”。《山海经》这部书，基本上反应了原始神话的本来面貌，所以它是神话与各种文化历史知识杂糅、具有多学科性质的书籍。

鲁迅先生说《山海经》“盖古之巫书”（《中国小说史略》），又说“巫以记神事”（《汉文学史纲要》），联系到原始时代神话和宗教关系密切的情况看，《山海经》记载了那么多属于宗教、神话方面的事物，“巫书”的推论确实是眼光独到、具有真知灼见的，古代的巫，掌握有丰富的文化历史知识，不能以后世专门从事迷信活动诈骗钱财的端公道士之流衡之，《国语·楚语》记“绝地天通”以前“民神杂糅”的情况说：“家为巫史”，“巫史”连文，可知在原始时代，是以巫职而兼史职的。而古代“史”的概念，却是相当宽广，“六经皆史”（章学诚语），一切文化历史知识都算在里面，所以鲁迅说《山海经》“盖古之巫书”，是看准了这种情况而发言的，并且一点也没有贬低它的意思。它的写

作时代现在已经大致有了定论：就是从战国初年到汉代初年。但是要讲到这部书为什么形成现在的格局，就不能不追源溯流，到神话传说中治理洪水的禹那个时代去。

本来这部书早就相传是禹、益所作（刘秀《上山海经表》、王充《论衡·别通篇》、赵晔《吴越春秋·越王无余外传》）的了，虽不能使我们相信，但其渊源实当始于此时。啖助《春秋集传纂例》说："古之解说，悉是口传，自汉以来，乃为章句。如《本草》皆后汉时郡国，而题以神农。《山海经》广说殷时，而云夏禹所记。自余书籍，比比甚多。是知三传之义，本皆口传，后之学者，乃著竹帛，而以祖师之目题之。"实际情况就是这样：《山海经》本来是古代巫师的口传而题以夏禹、伯益等的。问题是夏禹是否可当巫师们的"祖师"之称呢？要解答这个问题，有一点线索可以提供我们思考。

扬雄《法言·重黎篇》说："巫步多禹"。注："禹治水土，涉山川，病足而行跛也，而俗巫多效禹步。"《广博物志》卷二十五引《帝王世纪》也说："世传禹病偏枯，步不相过，至今巫称禹步是也"。这两条记述只是说明：禹因治水"病足而行跛"，那种特殊步调被巫师们在作法事时有意识地摹仿，称为"禹步"；却没有说明何以这种"禹步"要被巫师们摹仿。推想起来，大约因为禹治洪水，涉历山川，知道鬼神情状，所以才摹仿"禹病偏枯"的那种特殊步调来禁御鬼神。这是浅一点的认识。如果进一步发掘下去，还可以使我们对禹这个人物有较深的认识。

据《山海经》所记的禹，有"湮洪水，杀相繇（柳）"（《大荒北经》《海外北经》）、"令竖亥"步行测量大地（《海外东经》）、"布土均定九州"（《海内经》）等行事，俨然是人帝而兼神帝的姿貌，可以不必细说了。值得引起人们注意的，是《墨子·非攻下》所记叙的如下一段半神话性质的故事——

昔者三苗大乱，天命殛之。有妖宵出，雨血三朝，龙生于庙，犬哭乎市。夏水，地坼及泉，五谷变化，民乃大振。高阳乃命禹于玄宫。禹亲把天之瑞令，以征有苗。雷电谆振。有神，人面鸟身，若瑾以侍，搤矢有苗之祥。苗师大乱，后乃遂几。禹既已克有三苗，焉磨为山川，别物上下，乡制四极，而神民不违，天下乃静。此禹之所以征有苗也（内十余字与今本不同，据孙诒让《墨子间诂》校改）。

从这段记叙，可以见到禹征有苗，是直接在玄宫奉了天地高阳的旨命，并且还有“人面鸟身”的大神句芒（孙诒让说）作他的辅佐。禹的形象，在这里有点像是巫教主。《墨子间诂》所辑《随巢子》的一段佚文记叙同一事件，把禹巫教主的形象补充得更是显明——

昔三苗大乱，天命殛之，夏后受于玄宫。有大神，人面鸟身，降而福之。司禄益食而民不饥，司金益富而国家实，司命益年而民不夭，四方归之。禹乃克三苗，而神民不违，辟土以王。

如果传说中禹本身就是巫师，是巫师的头子——巫师主的话，那么，“巫步多禹”或“巫称禹步”就无烦解释了；作为“巫书”的《山海经》而托之于“祖师”的禹也更容易理解了。原始时代酋长而兼具有巫教主身份的，其实也是常见，并不足异。传说成汤在桑林祷雨，积柴自焚以告天，就是一个酋长而兼巫教主身份的形象。又传说廪君和四姓争神，能乘坐雕花土船而不沉，掷剑岩穴而独悬（《世本》），酋长和巫师兼具一身的形象尤为显著；何况《世本》明说“廪君之先，故出巫诞”，他本身就是一个业巫的世家。这样看来，传说中治水的禹兼有酋长和巫师的职能就在一定程度上可以相信，何况传说禹的儿子启，能乘飞龙三次到天帝

那里去作宾客（《归藏·郑母经》，《山海经·大荒西经》）；启的臣子孟涂，"司神于巴"。能凭血衣断案（《山海经·海内南经》）：都具有着巫师的形象。禹可能也是业巫的世家。

二

《史记·大宛列传》说："太史公曰：'《禹本记》言："河出昆仑。其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。"……《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也，"。《山海经》这部书见于记载首揭于此。然而又和《禹本纪》同时提到，并说二书"所有怪物，余不敢言之"，这就意味到《禹本纪》大约也是和《山海经》同类性质的书。可惜这书早已亡佚了，《汉书·艺文志》不载，后世类书及书注亦未有征引（王应麟《困学纪闻》云："《三礼义宗》引《禹受地纪》，王逸注《离骚》引《禹大传》，岂即太史公所谓《禹本纪》者欤"？虽是猜测之词，或者也有几分可能），无从知其内容详细。前面所引《大宛列传》太史公述《禹本纪》之言云云，就是它保存下来的唯一佚文，是它的一鳞半爪。从这条佚文可以看出，它仍然是幻想性的神话记述，而不是客观的科学叙写。说它和《山海经》性质相类，当不为过。

《禹本纪》的内容详细虽不可知，但是它的梗概却仍然可以推想，无非是以禹治理洪水为主，叙述他历经山川，见到许多不同寻常的"祯详变怪之物"，和"绝域之国、殊类之人"（刘秀《上山海经表》语）等等罢了。那么，《吕氏春秋·求人篇》所述的下面一段话，庶几近之——

禹东至榑木之地，日出九津青羌之野，攒树之所，搢天之山，鸟谷青丘之乡，黑齿之国；南至交趾、孙朴、续樠之

国，丹粟漆树、沸水漂漂、九阳之山，羽人裸民之处，不死之乡；西至三危之国，巫山之下，吸露饮气之民，积金之山，其肱一臂三面之乡；北至令正之国，夏晦之穷，衡山之上，犬戎之国，夸父之野，禺强之所，积水积石之山：不有懈堕，忧其黔首，颜色黎黑，窍藏不通，步不相过，以求贤人，欲尽地利，至劳也。

《吕氏春秋》是杂采先秦诸书而成的一部书，所谓“杂家者言”是也。它所概略叙述的这一段，虽不一定便是《禹本纪》的全部内容，说它是《禹本纪》内容的主要部分总是可以的吧。文中说禹涉历山川、东南西北直到殊方异域之地，是为了“求贤”，这当然一眼就能看出是古代哲学国家用神话传说来证成哲学议论惯用的饰说，实际上主要应该是为了治理洪水。禹治洪水而经历四方各国，这就和《山海经》尤其是《海经》所记的情况非常符合，故太史公以《禹本纪》和《山海经》连言；在旧时学者们的心目中，《山海经》其实就是一部变相的《禹本纪》，是禹、益等人所记自身经历的“夫子自道”。

然而这一类书籍，实际上乃是古代巫师相传下来的书。它是怎样相传下来的，其作用又是怎样的呢？由于文献缺略难征，不容易很具体地说清楚了。只是从《楚辞·招魂》和《大招》中还能约略得到一些探讨这个问题的启示。《招魂》说——

魂兮归来，东方不可以托些。长人千仞，惟魂是索些。十日代出，流金铄石些。雕题、黑齿，得人肉以祀，以其骨为醢些。蝮蛇蓁蓁，封狐千里些。雄虺九首，往来倏忽，吞人以益其心些。……
……魂兮归来，西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，爢散而不可止些。……赤蚁若象，玄蜂若壶些。……其土烂人，求水无所得些。
……魂兮归来，北方不可以止些。增冰峨峨，飞雪千里些。……

《大招》的格局略同《招魂》，亦是先陈四方的危害，，然后召唤“魂魄归来”，“反”其“故居”。《招魂》或以为是屈原作（司马迁），或以为是宋玉作（王逸）；《大招》或以为是屈原作，或以为景差作（王逸）这都无庸细论了。总之，《招魂》和《大招》这两篇文字从内容到形式，都当正像《九歌》那样，是模仿民间宗教活动的祭祀祈禳歌词而来。中国古代原始的多神教并没有特殊的名称，大都以介乎人神之间、既代表神也代表人的巫师活动为其中心内容，如果要勉强名之，只有称为“巫教”才比较合适。然而并无此称，因为它只有神祇的崇拜而没有教义。它总是以巫师为中心而举行各种宗教活动。“招魂”就是民间流传的以巫师为中心的宗教活动之一。它源远流长，从上古一直流传到近代。解放以前不久，四川巫师（端公）还有“打保符”这样的迷信活动。病家患病，请巫师来禳解，就用“打保符”的办法以救治之。内容其实就是“招魂”，将病者离散四方的魂魄招之使回，其病自愈。我幼时尝见端公（巫师）打保符，法堂周围悬挂着许多光怪陆离的鬼神图画，端公手拿师刀令牌，站在堂中，一壁舞蹈，一壁便把这些图画的内容唱了出来，既是迷信的宗教活动，也讲述了若干从古及今流传的神话故事，给我的印象很深。《招魂》之作，当即本此。《山海经》尤其是以图画为主的《海经》部分所记的各种神怪异人，大约就是古代巫师招魂之时所述的内容大概。其初或者只是一些图画，图画的解说全靠巫师在作法事时根据祖师传授、自己也临时编凑一些的歌词。歌词自然难免半杂土语方言，而且繁琐，记录为难。但是这些都是古代文化宝贵遗产，有识之士不难知道（屈原、宋玉等人即其例证）。于是有那好事的文人根据巫师歌词的大意将这些图画作了简单的解说，故《海经》的文字中，每有“两手各操一鱼”（《海外南经》）、“右手把算，左手指青丘北”（《海外东经》）、“食人从首始，所食被发”（《海内北经》）、“两手操鸟，方食其头”（《大荒

东经》）这类的描述，见得确实是说图之词。《招魂》所写的东方的“长人千仞”就是《海外东经》的“大人国……为人大，坐而削船”；“十日代出”就是同经的“汤谷十日”。所写南方的“雕题、黑齿，就是《海内南经》的雕题国和《海外东经》的黑齿国；所写腹蛇、封狐、雄虺，就是《海内南经》的巴蛇、《海外东经》青丘国的九尾狐和《大荒北经》“九首蛇自身环”的共工臣相繇（一作相柳）。所写西方的赤蚁、玄蜂，就是《海内北经》的大蜂、朱蛾、等等。《招魂》所写，纯系文学渲染，名称方位或与《海经》所记错出不同，但所写事物在《海经》里总是能够得到印证的。《大招》略同此，不多赘。这说明《山海经》的《海经》部分和古代“招魂”的巫术活动关系相当密切，当系根据巫师作法时所用图及歌词而成文者。

三

《海经》部分的根据，已如上述，至于《山经》部分，虽然同样和巫术活动有关，但是情况和《海经》又略有不同。最显著的差别，就是《山经》的文字较有条贯系统，不像《海经》尤其是《荒经》部分那样的芜杂凌乱。如果说《山海经》古时也有图（应当是有图的，陶潜诗有“流观山海图”语）的话，我们推想那图画则应当作于文字形成以后。是否像今天的地图那样，却很难说。《中兴书目》云：“《山海经图》十卷，本梁张僧繇画，咸平二年校理舒雅重绘为十卷，每卷中先类所画名，凡二百四十七种。”六朝时梁张僧繇所画以及宋代舒雅重绘的《山海经图》，现在已不可见，其部分可能还保存在明刊本《山海经图》和清初吴任臣《山海经广注》插图中。从现在的《山海经》插图看，确实是分门别类，如《中兴书目》所说张舒二人绘画的格局，晋时郭璞和陶潜所见的《山海经图》情况是怎样已不能详知，但从

《山海经》郭璞注看："图亦作牛形"（《南山经》注）、"亦在畏兽画中"（《西次四经》注）；知那时《山海经》的插图，《山经》和《海经》一样，基本上仍是分门别类的插图，和现在所见插图的格局相差不大。张僧繇等所绘，想必也是本此古图。但所谓"古图"也只是晋时所传图，更古的图画情况又是怎样呢？那就更不清楚了，只好再来推测一下。郝懿行《山海经笺疏序》说："然郭所见图，即已非古，古图当有山川道里。今考郭所标出，但有畏兽仙人，而于山川脉络，即不能案图会意，是知郭亦未见古图也，""郭亦未见古图"，情况正是如此。但郝说"古图当有山川道里"，也只是本于《周礼·地官》"大司徒之职，掌建邦之土地之图"、《夏官》"职方氏掌天下之图"推论得之。姑不论《周礼》可信的程度如何（不少学者认为系经汉儒伪窜），而《山海经》多杂神怪之言，实可信为"古之巫书"自不得和周朝政府机关所掌的"建邦土地之图"或"天下之图"相比。故古《山海经图》"但有畏兽仙人"、而无"山川脉络"，在很大程度上仍是有此可能的。因为《山海经》所侧重的仍是在于描述幻想中的神怪，并不在于求实地叙写山川脉络，故古图无山川脉络的摹绘，也自在情理中，并无足异。

那么《山海经》尤其是《山经》部分所据以成书的材料又取自何所呢？这就不能不涉及到关于禹铸九鼎的神话传说。《汉书·郊祀志》说——

禹收九牧之金，铸九鼎，象九州。皆尝鬺亨上帝鬼神。

《左传·宣公三年》说——

昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸；故民入川泽山林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下、以承天休。

二书记叙的都是一回事而《左传》时间较早。所引《左传》前四句杜预注云：“禹之世。图画山川奇异之物而献之。使九州之牧贡金。象所图之物著之于鼎。”这就说得很是明白了：原来是“九州之牧”先叫人图画了“山川奇异之物”，随着所贡的“金”奉献给禹，禹再叫人把所画的这些奇物铸造在九鼎上。九鼎“象九州”，每一鼎所镂刻的奇物都是该州预先搜集绘画下来的。这和《山海经》所记的五方名山飞走异物及神怪事物的情景极相仿佛。禹铸九鼎的传说可能属于幻想的虚构，但《左传》所记周王朝保存有九鼎应该是事实，其上镂刻的“百物”也应当是有目共睹的，故周鼎所著图象部分为《山经》取材当亦并不排斥。《山经》虽可能部分依据九鼎图象，却自成体系，不是说图之文，这一点与《海经》有别。前代学者如毕沅、郝懿行等把《山海经》的成书和禹铸九鼎的神话传说联系起来作了若干推论，这是可以理解并值得赞赏的。不足的是他们所说的稍嫌笼统，没有细致区分罢了。

现在把《山海经》两部分略加区分，说《山经》主要本于九鼎图象，《海经》主要本于“招魂”图象，似乎更具体切实一些。九鼎的作用，一是在奉享“上帝鬼神”，一是在“使民知神奸，不逢不若”：二者都与巫事活动有关，而后者尤为重要，它关系到巫事活动中的法术禁御。而“招魂”本身就是巫术活动。九鼎的传说和“招魂”的巫术活动，又都联系到禹治洪水涉历山川、行经殊方异域这类传说。而传说中的禹本人，神性中又颇有巫的气味。因而，题以“祖师之目”、传为禹作的《山海经》，鲁迅先生谓为“古之巫书”，诚为巨眼卓识。

《山海经》——一部中国上古的科技史书

徐 南 洲

《山海经》是真书，不是赝品。它的原型成书于战国以前，但非一时、一地、一人之作。书中保存有中国上古社会和自然界丰富的原始资料。这些观点现已为多数学者所承认。因其内容广博，古今学人曾先后不同地将他归入堪舆（形法类之一）、地理、小说、历史、神话等书目之中，然而都未能令人惬意。这不奇怪，本来他就不是某一门现成学科的专书，而是一部最早的中国式的百科全书。研究他，不仅可以了解我国上古时代的一般情况，而且对于历史、民族、宗教、神话、语言、民俗、考古、地理、天文、气象、生物、矿产、医药、水利以及人类学等学科，都可提供许多真实可靠的原始资料。事实上，古今的诗词歌赋、哲理寓言、历史考证、神话传说、校勘训诂、文字音韵以及自然科学的专史，引用《山海经》资料者，比比皆是，曷可胜数。历代研究此书的也不乏其人，尤其是近半个世纪以来，不少学者从各种角度对它进行过专门研究，并已初步取得了可喜的成绩，所以，他应该成为一门综合性的独立学科：山海经学。值得我们更系统、更深入地研究，进一步挖掘这个知识宝藏，使之能为建设有中国特色的社会主义服务。

本文试图说明：就《山海经》记载的自然科学资料而言，业已构成为一部中国上古的科技史。他既记载有古代科学家们的创造发明，也有他们的科学实践活动，还反映了当时的科学思想以及已经达到的科学技术水平。

科学家的创造发明

创造发明的项目有：

农业生产。《大荒海内经》：“后稷是始播百谷”，“叔均是始作牛耕”。《大荒北经》：“叔均乃为田祖”。

手工业。《大荒海内经》：“义均是始为巧倕，是始作下民百巧”。《海外北经》：“欧丝之野在大踵东，一女子跪据树欧丝。”

交通、兵器。《大荒海内经》：“淫梁生番禺，是始为舟”，“吉光是始以木为车”，“般是始为弓矢，”“（殳）始为侯（箭靶）”。《大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝”。

天文、历法。《大荒海内经》：“噎鸣生岁十有二”。《大荒西经》：“帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之次”。“帝俊妻常羲生月十有二。”《大荒南经》：“羲和者，帝俊之妻，生十日。”

歌舞，乐器。《大荒海内经》：“晏龙是始为琴瑟，”（据《北堂书钞》一百九卷引），“帝俊有子八人，是始为歌舞”，“鼓延是始为钟，为乐风。”《大荒西经》：“祝融生太子长琴，是处摇山，始作乐风。”“开焉得始歌九招。”

其中“生岁十有二”、“生月十有二”，“生十日”，有人以为是用岁名、月名、日名为子女命名，但也足以反映当时的天文历法已达到了用日、月、岁星记载时间的水平。

所有这些创造发明，都是分散夹杂在其他资料中，比较《世本》之有完整的《作篇》专章而言①，显然《大荒经》和《海经》的成书要早于《世本》。或者说《世本》是仿效《山海经》写成的，因为《山海经》中的帝王世系、姓氏等也是零星分散记载的，而《世本》则分别有专章。

科学实践活动

上古时代没有科学家之名，他们的科学实践活动，表现的很幼稚，从后世看来平凡得出奇，令人发笑。加之在流传中又掺杂了许多神怪之说或夸张之辞，以至掩没了这些科学活动的内容和价值。例如《海外北经》所记的：

“夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭；河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林”。

这个著名的夸父追日的故事，今天称之为神话，甚至叫做笑话，都无不可。然而这却是上古先民探索太阳运行规律的一次生动的写照。太阳清晨出自东方，傍晚落向西方，这种现象先民们看得惯了，但他们怎么也弄不清夜间的太阳将歇向何处。夸父逐日的目的，是想追上去看个明白。他并非“自不量力”。在他看来，太阳在天空中慢腾腾地挪动，整天也不过从东山走到西山，速度并不快，要追上它是完全可能的。当然，实践的结果，出乎他的预料，直到太阳落土（入日）也未能追上；自己倒因为劳顿过度，口渴而死。但是，死并没有终止他追求科学真理的勇气，他寄希望于后来人，并希望自己的教训会有益于继承者。《海外北经》的作者深知此意，所以在文章的末尾作了合理的安排，让夸父的手杖化成了浓荫爽适的邓林，欲使继承者们不再因口渴而中断了这一科学活动，以便继续进行夸父的未竟事业。

这何尝是神话呢？

探索太阳运行规律的科学活动，《山海经》所记载的并非仅此一次，下面我们还要涉及到。这些活动大约发生在原始农业社会的生产力已经发展到必须依靠天文来确定季节以利耕种的时代。夸父就是在这种社会条件下出现的一位伟大的（夸父本意即伟大。《广雅·释诂》云：“夸，大也”。《说文·又部》认为

父字有巨的意义。）科学家。他为科学献身的精神，虽比之于西方的哥伯尼，也毫无愧色。人类社会的文化科学活动，总是后人在前人的基础上取得新的成就。逐步向前发展。夸父追日不管何等幼稚可笑，但这一活动对于上古时代天文、历法的创建，从而对于今天研究太阳运行的规律，都是一个历史的步骤，尽管是一个最少成就的步骤。正如神农尝百草一样，虽不可能真有那么一位神农，能遍尝各种草木而确定其在医疗上的各种疗效；但是，总有若干人曾经有意无意地为确定各种药物的疗效作出过贡献，乃至为之舍生丧命。在这种意义上说来，神农尝百草并非虚妄，而是若干个别事实的综合和简化。同样夸父追日在今天称之为神话，在上古未必不是真实。尽管《海外北经》的作者在描述时掺入了夸张和想象的成份，并不妨碍我们得出这样的结论：在人类的幼年时代，也曾有过科学的活动，不能因其简陋幼稚而予以抹煞，正如千百年后的科学家不能抹煞我们今天的科学成就一样。

《山海经》记载上古先民的科学活动甚多。如："精卫填海"实质上就是人类探索航海的反映。不过这些活动的记载，需要剔除其中的神话色彩，方能恢复它的历史内容。

"模糊"的科学思想

同现代比较，《山海经》所反映出来的科学思想，有个总的特征便是：模糊。这种模糊性主要表现是混淆了自然界和人类社会的界限。现举例如下：

> 《大荒北经》云："有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均为乃田祖。魃时亡之。所欲逐之者，

令曰'神，北行！'先除水道，决通沟渎"。"应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨"。

按文意，这时的人们已知道我国南涝北旱的气象规律，然而却无法理解产生这种气象规律的原因，又力图予以解释，因此不得不从他们所熟知的社会现象中去寻求答案。在社会现象中战争是给人印象最深刻的大事，而上古时代的战争对气候的依赖性极大，所以他们便将南涝北旱的自然现象比附于黄帝战胜蚩尤的传说，造出了应龙和女魃这两位天神来。这种用社会现象去解释自然现象的事例甚多。又如：

《海外北经》云："锺山之神、名曰烛阴。视为昼，瞑为夜；吹为冬，呼为夏；不饮、不食、不息，息为风。身长千里。在无𦞠之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居锺山下。"

显然，这里指的是北极地带半年为昼，半年为夜的极地现象。附带说说：《山海经》中对极地现象的反映是较多的。同样，人们对极地现象也无法解释，只能予以神话。神向来都是人造的，所以神话实质上就是人格化。仍然是用人们熟知的社会生活现象去解释极地现象。不过这一段对身处极地的人们的生活，描述得极其生动、真切，似乎出之于北极的人之口。

《海内南经》云：

"巴蛇食象，三岁而出其骨，君子服之，无心腹之疾"。

《南山首经》云：

"亶爰之山……有兽焉，其状如狸而有髦，其名曰类，自为牝牡，食者不妒"。

《西次三经》云：

"昆仑之丘，……有木焉，，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺"。

这三条材料，体现了当时的医药原理即：生物的特殊性能和

体质结构。如移用于人体，可以产生同样的效能和改变人的体质结构。显然这种医药原理的指导思想，现在看来仍然是模糊的。因为，吃了“类”这种雌雄共生的兽肉，并不能消除人的嫉妒心理；沙棠木也无法改变人的体质结构；服食巴蛇的肉也未必能治好人的腹部疾病。但这种思想方法在当时确是科学的。第一，它不是属于鬼神迷信；第二，它以生物的特性和特殊结构的客观事实为依据，不是凭空想象；第三，当时用这种思想方法为指导而发现的药物，有的经实践检验，取得了一定的疗效。如《西山首经》说生于寒区的羬羊，其脂肪可以治疗冬天的皮肤皴裂。这在今天仍然是一个验方。第四，流传至今的《本草纲目》因袭了这一思想方法，作为阐释药物性能的原则之一。如通草即因其草茎中空而有利尿的作用，也确有临床效果。这种例子，《本草纲目》中甚多。当然，绝不是说凡《本草纲目》运用了这一原则的都有疗效。如该书的《服器部》说。“灵床下鞋，可治脚气”，“自经死绳，主治卒发癫狂。”显然这是鬼神迷信，属于书中的少数糟粕，谈不上疗效，其价值又在上述“类”和沙棠木两例之下。

其实，现代的仿生学，其基本原理也是运用生物系统的特性、结构、功能等为人类服务。不过并非直接用于人体，而是用以改进工程技术系统，间接服务于人。在方法上也不是人直接服食生物体，而是采用现代科技手段探索形成这些特性、功能、结构的原理和条件，并模仿制作，使之能在工程技术系统中再现。当然仿生学原理不是《山海经》这一上古先民科学思想的简单重复，而是在新的历史条件下起了质的变化的发展。在人类科技思想史上，这是不同的两章，然而是有着前后联系的两章。

就科学思想的模糊性而言，同样如此。上古社会由于生产力十分低下所产生的模糊思想，仍是人类认识自然界的一个必然的阶段。从模糊到精确，这是人类认识史上的一个飞跃。在欧洲

这个飞跃是从文艺复兴时期开始的，我国应该说从汉以后，但完成的时间远比欧洲为久。从全世界而言，到了二十世纪六十年代，又出现了模糊集合，这种理论主要用于数学领域，即在突破经典的精确数学框子之后，产生了模糊数学。模糊数学的应用涉及信息检索、人工智能、自动控制、机器人、数学结构等许多方面。目前这门新兴学科正在发展当中，但它已揭开人类认识自然界的新的一页。模糊——精确——模糊，这个新的飞跃并非倒退，也不是简单的循环，而是螺旋式上升的辩证地发展。它标志着人类认识自然界的能力达到了一个新阶段，这个阶段是建立在现代电子工业基础上的，同建立在原始农业和畜牧业基础上的《山海经》中反映出来的模糊思想阶段相比，有着质的差异，这是不言而喻的。但由此可以看出，前者是由后者发展而来，人类认识上的最初一环是不可缺少的；这也是不言而喻的。

科学技术水平

各经所反映的科技水平是不一致的，现分类综述如次：

（一）地理学上的成就，主要是有开创之功

其一，《五藏山经》对我国辽阔的疆域、复杂的地形以及当时已经积累起来的丰富的地理知识，作了系统地叙述。首先，它以一个地区为中心，按其方位分为南、西、北、东、中五章展开。其次，每章又以山为纲，以水为目，将其它的地理知识附丽于纲目之中。叙述上有条不紊，层次清楚，实为地理学上的创举。

其二，《海内东经》叙述了遍及辽河、黄河、淮河、长江、珠江、五大流域的二十五条著名的江河，为后来撰写《水经》等地理名著奠定了基础。

其三，重视描述当时各地的生产富庶之区。如《大荒东经》的东北海外，《大荒南经》的臷民国和蚩尤之山，《大荒西经》

的沃之野，《大荒北经》的附禺山，《大荒海内经》的都广之野等等。这些材料不仅记述了当地优越的自然条件，而且还描述了各氏族和睦共处，安居乐业，共同发展农业生产的情景，应为我们经济地理著述之滥觞。

其四，叙述了上古各地氏族部落（书中以国、民、人，甚至以动物图腾表示）的地理分布，开我国民族地理之先河。

其他，如对于比海更大、更深的水域——洋的发现和描述，对于一些地形、地貌的准确描绘等，都是研究我国地学史的宝贵资料。

（二）天文、历法

书中简要和零星地反映了我国早期的天文观测和历法创制。

最初，人们的认识很狭隘，只知道本氏族居地所能望见的那块天，这就是经文中的汜天、衡天、融天、成都载天等名称的由来。

随着农业生产发展的需要，人们开始探索日月运行的规律。在长期观测中发现日月照射山冈所形成的山影（即日景），依季节不同而有长短的差别，用此来确定耕种的日期。《大荒经》记载的大言、合虚等六座“日月所出”的山；方山、龙山等六座“日月所入”的山，便是测日影的标准山。《诗·大雅》“既景乃冈”就是记载公刘开发豳地时，登山冈观测日影的景况。说明周代以前这种方法还流传于民间。后来又出现以树木代替山冈的简易办法。例如《大荒东经》的“扶木”、《海外东经》的“扶桑”即是。尤其是《大荒西经》的“柜格之松”，经文已载明它是用来观测“日月所出入”的。柜，指树干隆起的节，有如马鞭及邛杖。格，枝架。大约这是人工造的专用以测日影的松木架。《大荒海内经》、《海内南经》所载的“建木”也属这一类。经文说建木“百仞，无枝，有九欘”。欘和节都是测日影长短的“标尺”。《淮南子·地形训》说：“建木在都广，众帝所自上下，日中无

景，呼而无响，盖天地之中。”文中虽有神话成份，但足以说明建木即现在日晷的初型。《大荒西经》还记有“司日月之短长”的石夷，应当是娴于测日影的天文家，和《尧典》里的羲和、和仲等人一样。

前面已谈到帝俊之妻羲和生十日、常羲生月十有二，这是当时已有一旬为十天，一年为十二个月的历法，可能正处于母系氏族社会，所以记载为女人所“生”。而噎鸣“生”岁十有二，则已进入父系社会，这时已发现木星十二年绕日一周的规律。从经文的材料看，当时达到这种水平并非无据。因为按《大荒东经》的记载，有个名叫鳧的人，他“处东极隅，以止日月，使无相间出没，司其短长”。又《大荒西经》记载有一个名叫噎的人，“处于西极，以行日月星辰之行次”。显然他们已不是单纯地观测山岗和树木的日影，而是直接观察天空中的星象，用以确定日月运行的轨道，所以旬法、年法以及岁星周期的确定，都是可能的。这些都是我国历法制定前后的原始资料。

值得指出的是：书中记载的有些天文现象，已经涉及到北极和赤道。例如：《大荒东经》说：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”吕子方先生认为皆载于乌，是太阳黑子的形象说法。笔者以为很对，但一日方至、一日方出却是极地现象，苏联和芬兰的北部是经常可见的。又如《海外东经》：“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中。有大木，九日居下枝，一日居上枝。”吕先生指出，所谓十日，即假日现象的反映。很是。但也是极地附近才容易见到的。再有前面所说的《海外北经》钟山的烛阴神以及《大荒北经》对章尾山烛龙神的描述，都属于极地现象，按其地望也是指北极地带而说的。还有《大荒西经》说寿麻人“正立无影”。这与《淮南子·地形训》日中正立无影的说法有别。寿麻、郭沫若《驳实庵字说》认为指古代巴比伦的先族 Sumer。不确，考 Sumer 的纬度与四川成都

相当。按正立无影（ 不是日中正立无影），应该是在赤道附近的地方。我以为寿麻 为 Sumatra 的对译。因为苏门答腊不仅处于赤道地带，而且在石器时代的文化也与我国南部的文化有极其相近之处。（拟另文讨论，兹不赘述。）故可以说《山海经》记载的许多传说，已经超出我国的疆域，这与原始社会尚无政治区划的情况是相符合的。历史上民间交往之辽远，也常常是出乎现在一般人意料的事。

从经文中记载的材料看出，人们探索日月星辰运行的规律，必然也要探索自己赖以居住的大地的形状和位置。《海外东经》“帝命竖亥步自东极至于西极，五亿十选（万）九千八百步。竖亥右手把算，左手指青丘北”。青丘，可能是当作南极至北极的分界线，南北的长度可惜不见记载。但已说明当时已经进行对大地的测量。至于《中山经》篇末所说的“天地之东西二万八千里，南北二万六千里”，时代已较《荒经》和《海经》为晚。从“九日居下枝，一日居上枝”等说法中，可以窥见先民们已经朦胧地意识到：大地的背面还有空间，能使西沉的太阳绕回到它每天赖以升起的东方。太阳的运行是循环不已的，大地不是正方形，这就是《山海经》所反映的天体观。

（三）气象学

社会生产力越是低下，大气的各种物理现象对人们的影响越是强烈。所以上古先民要对气象进行不断地探索。但起初照例地要用神的力量去解释，出现了雨神应龙、旱神女魃、光神红光、风神因因乎等等。风雨对农业生产影响最烈，所以只有应龙、女魃是来自天上的神。但《山海经》中的神没有无上尊严，既可摹拟应龙之状，也可驱逐女魃，全看人们在生产生活上是否需要降雨而定。

在实际生活中，人们随着生产的发展，求神越益不能满足需要。经过长期观察体验，发现每当灾害来临时，常出现某种不常见的动物，便认为这种动物是灾害的象征。如《西山经》太华山

的肥�櫃蛇，“六足四翼，见则天下大旱”。全书象征大旱的动物约有十三种，象征大水的九种。其中有的是属偶然碰巧，但有的确是因为天候变化在它们身上产生了反应，呈现反常状态，从隐蔽处走出来。如《南次三经》的鲑鱼，象征大旱。据郭璞说，到了晋代还流传着“鲑鱼处川”是为旱征的说法。其实，到了科学昌明的今天，观察动物的反常状态，仍不失为预测气象、地震等的手段之一。由此而论，这不能说不是先民的一种科学活动，

《大荒经》记有四方的风名：东方为俊风，东北为狭风（原文为北方来风，据上下文意及《淮南·地形训》改），南风为夸风（夸有巨大之义，《地形训》也说南方为巨风），西北为韦风。在叙述风名时，是和日月的出入运行联系起来观察的，而且没有记载西风和西南风，这与我国台风和寒潮路线的实际暗合。大约台风和寒潮上古时代已给人以强烈的印象。

现代科学上的峨眉光是因峨眉山有此种光而命名的。书中有峨眉光的记载。《西次三经》说：“泑山……是山也。西望日之所入，其气员（圆），神红光之所司也。”这条材料的大意是：人们在泑山看夕阳，可以看到一个彩色的光圈。据说这是因为红光神施了法术。现在知道，这是因为西沉时的太阳光，直射到泑山时被山阻挡，产生了衍射现象，这时站在山顶上的观察者和自己的身影以及太阳光三者同在一条直线上，观察者面前的日光便呈现出一个圆形的光圈。这就是我国民间所说的“佛光”，日本称为“御光”。

书中还有关于虹、关于江河的特殊气候等方面的记载。但也都不例外地披上了神的外衣。

（四）医学和医药学

书中所记载的材料明显地可以区别为两个时代，《荒经》、《海经》要早于《山经》。所以前二经不论在医学和医药学方面的材料都很少，而且神话成份重；后者不仅记载详细，而且确有

一定实用价值。

医药材料有三个特点：

其一、动物药最多，占全部药物129种的55.8%，有72种。植物药占38.8%，计50种。矿物药只有7种，占5.4%。说明药物的发现离不开人类社会的发展演变。动物药多是渔猎、畜牧时代长期的遗留。植物药较多是农业有了较大地发展的结果。矿物药最少，说明手工业中的采矿业开始的时间还不长。

其二、《山海经》的药物都分别记载于各地的物产条文中，并非专门的药书，与中医、藏医或者壮医等医种的药典只记本族本地区的药物不同，它包括有全国各族各地的药物。例如《南山经》的祝余、迷谷、白蓉即为壮医用药。所以，从中医看来，全书有许多药名不知为何物，若以《神农本草经》的药名为准，《山海经》只有杜衡、莽草等近二十种药与之相同，占《本草经》药名的十七分之一；而《五十二病方》与之相同的药名却占三分之一。《黄帝内经》所列二十五种药名，都可见于《本草经》。当然，有的药名因年代久远而传闻有变，也是可能的。

其三，只有单方不见复方。与马王堆出土的《五十二病方》和武威出土的《治病百方》比较，后二者已有复方；《黄帝内经》多讲针灸，但也列出十三种复方。说明方剂是逐步形成的，而《山海经》的成书当较后三者为早。

疾病治疗方面。书中共记载有疾病四十八种。其中，现在看来可属于内科者三十二，外科七，眼耳科各一，预防七。从医疗资料的内容可以看出：

（1）重视预防。除“食之不风”、“不疟”等一般预防外，还有辟火、辟雷、御兵、御凶和牛马防疫。反映了当时的瘟疫和战争比较多。

（2）疾病分类较乱，有的按病象、有的按病因，原则不清，方法不一，说明医学尚处于幼年时期。但比较甲骨文所反映的疾目、疾

首、疾身之类按部位定名，又先进得多。某些病的专名如瘿、痹、呕吐之类，至今中医仍然沿用不衰。

（3）麻疯病已出现，称之为“疠”，其疫区甚广，但既有预防也有治疗方法。似乎并不认为难治。

（4）地区性疾病也有记载。如《海外北经》：“拘缨之国，……一手把缨。”对这种由于缺碘引起的甲状腺肿大，不认为是疾病，却看成是当地氏族部落的人们的形状特点和风俗习惯。

（5）治疗手段，除口服药物外，还有将药物佩带于身，或“席其（动物）皮”。也有针灸，但用的是石针（箴石），最为原始。也有祈祷神灵的巫术，为药物治疗的辅助手段，可起到一定精神作用，按当时的情况而言，未可予以抹煞。

（6）出现了气功疗法。《大荒北经》：“有继无民。继无民任姓，无骨子，食气、鱼。”郝懿行说：“食气、鱼者，此人食气兼食鱼也。”应是气功疗法最早的文献资料。

（7）中国治肛肠病历史最早。世界医学界现规定采用“痔”这个词为肛肠病之一的痔疮的公认名称。“衙”也是一种肛肠疾病，字书释为“下病也”。“底”，前人所释皆误。郭璞释为“躏也。……一作疷”。郝懿行引《尔雅》曰：“疷，病也”。《说文》释疷为“病不翅也”。意甚含糊。近人江绍原释底为胼胝，实为附会。《诗·白华》“之子之远，俾我疷兮”，指相思病。显然不对。《晋语》四狐偃曰“底著滞淫。《注》训底为止，《尔雅》《疏》引孙炎云：底，“滞之病也”或即源于《晋语》，但较为可取。按：人之底，并非脚底，当为臀部。《说文》：“底，山尻也，一曰下也。”又曰：“尻，脾也。”段《注》引《释名》以为脾为尾脊骨，与臀有别，其实也当是臀部。《考工记栗氏》云：其臀一寸”。郑玄注谓杜子春曰；“谓复之，其底深一寸也。”此底可训臀之又一证也。当然，底绝非臀部之外科疾病，实为肛肠疾病之总称也。

（五）生物学

书中记有动物二七七种，植物一五八种。除描述其形状、颜色、器官，特性等基本状态外，着重其对于人类的功用。计有能供食用和药用的植物五二种；能供药用和占验的动物一二八种。而动物的占验，除前述气象外，还包括预测战争、亡国、火灾、遭受放逐、差徭劳役以及年岁的丰歉、瘟疫的流行等等。这种占验活动，实际上是先民在缺乏科学知识的情况下，对人类社会和自然界的异常现象的一种探索。

动物的分布，有较为准确的记载。如：更新世我国北方动物群的代表之一的麋鹿（四不像），中国科学院《中国自然地理·动物分册》一书中认为：从地下发掘的化石看，麋鹿分布于我国的辽南、河北、河南、山西、安徽、上海等地。笔者按：《五藏山经》中的西皇、县雍、孟子、柴桑等十四座山的记载，除山西、河南、东北与上书相同外，甘肃、四川、湖北、湖南、江西也产过麋鹿。说明《山海经》的这一记载不仅与地下发掘基本一致，而且分布地区宽广。从中也可看出我国南北地区的气温，古今变化较大。

动物白变现象甚为突出。书中记有白色动物共十六种，其中如白虎、白狼、白蛇、白猿等，现在已属罕见之物。过去不少人曾怀疑是否真有过这些东西。近年湖北神农架发现有白猴、白蛇、白熊、白獐、白麂等物，证明《山海经》所记不误。湖南大庸青岩山也有白蛇发现。大约白变现象应是原始森林动物的特点之一。

此外，动物的佯死。带电闪光等奇特现象，书中也不乏记载。先民观察动物是认真的。

（六）矿产

载于书中的矿产甚为丰富，计十二类九十二种，产地六五二处，分布于我国各地。这些记载，实际上是对我国的矿产资源进行了一次普查的结果。从中可以看出：

（1）矿产多记于《五藏山经》之中，《海经》和《荒经》极少，说明《海经》和《荒经》早于《山经》。《山经》已属于手工业相当发达的时代。矿产中对于贵金属的金、银，记载特别详细，这正如《山经》篇末结语中所说，是“刀铩（《管子·地数篇》作币）之所起也”的反映。商业兴起，货币流通，这大约已是战国或秦统一全国的时候；这时已经有了对全国的矿产资源进行普遍勘察的可能。

（2）玉和石的记载，分类详尽。玉分为二十种，石有四十二种之多，这说明从石器时代以来，人们积累了有关玉和石的丰富的知识；同时也表明，即使到了以青铜器或铁器为劳动工具的主要标志的时代，玉器和石器仍被大量使用。器物使用的演变就全社会而言，常常是渐进的，中外古今莫能例外。

（3）矿山的地质结构说明，金属共生现象较为普遍。例如：一五五处产金之地，仅十八处为单质金，其余与铁共生者二十处，与汞共生者三处，与银共生四处，与锡共生一处，与各种非金属矿共生者一〇九处。虽然，各处共生的矿山究竟是属于垂直矿带抑或是多金属矿体的共生，记载尚不够具体，难以区别；但其共生现象之普遍，与解放后经过地质勘探所总结出的我国的地质特点是相符合的。②具体的矿山，如《山经》中的符禺山、盂山等处的铜铁共生和龙山的锡矿结构等，与现今对当地勘测结果也是基本一致的。③

（4）是我国记载石油和天然气最早的文献资料。天然气见于《南次三经》，原文是：

“令丘之山，无草木，多火。”

这里的“多火”便是天然气的喷溢。因为，第一，既然此山无草木，显然，这里的火不是树林发生的火灾。第二，郝懿行在注解此条时，转引《括地图》曰：“神丘有火穴，光照千里，”郝氏以为神丘即令丘，因神、令二字声相近。又引《楚辞·大招篇》云：“魂乎无南，南有炎火千里”。郝氏以为这也是指令丘

的火而说的。再引《抱朴子》说："南海肖丘有自生之火也。"按郝氏所引的这些旁证材料说明，令丘的火是自生的，火势又异乎寻常，火焰冲天，光照千里。如果不是天然气喷溢，是难以解释的。第三，所谓"多火"，便不是偶尔一次。正因为令丘经常有天然气喷溢，所以对人们的印象深刻，驰名远近，在书写困难的古代，也能记载于多种简策之中，传之久远。也正因为令丘常有天然气喷溢，才烧得此山草木不生。《南次三经》的这一记载是符合实际情况的。

石油的记载，见于《西次三经》的峚密山条。原文是：

"密山。其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实；其味如饴，食之不饥，丹水出焉，西流注于稷泽。其中多白玉，是有玉膏。其原沸沸汤汤。黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木；丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。……"

从文意看，玉膏即是石油。第一，"沸沸汤汤"，郭璞释为"玉膏涌出之貌也"。穹窿构造中的石油，受到一定的大气压喷出地面时，是有声响的，正如开锅的水"沸沸汤汤"，郭注很是。《渊鉴类函》引《博物记》形容喷出地面的石油为"泊羕羕如石凝膏"。李玫《纂异记》引《嘉禾志》形容石油气冲动的声音如"松涛声"。这些说法都很相似。④第二，"是生玄玉"，郭璞注曰："言玉膏中又出黑玉也。"从液体的玉膏中产生出来的黑玉，正是石油蒸发后其残遗物质凝固而成的沥青。沥青既是黑色，其表面特别是断裂面又有一定的光度，先民不知，以为是黑色的玉石。这是完全可以理解的。第三，"玉膏所出，以灌丹木"。此句，注家无解。但结合前面的文字可以看出：先民不知石油从何而来，以为是白玉所化。即是说，因为河水中有白玉，所以才流出玉膏来。因为石油量大，黄帝氏族不论是用来服食或者当作祭祀用物（《本草纲目·金石部》李时珍注"是食是飨"曰：是食者，服食也；是飨者，祭祀也）。但是服食原油稍

多，即会丧命。郭璞就认为，黄帝便是喝石油而死的。他说：黄帝“所以得登龙于鼎湖而龙蜕也”。所以大量的石油得泛滥在草原上，流进丹木林中。先民看见石油有着或黄或褐的颜色，而且还带着绿色的闪光；泛于水中者，更是五光十色；便以为丹木之有绿叶、赤茎、黄花、赤实，是石油灌溉的结果。第四，“丹木五岁，五色乃清，五味乃馨”。郭璞以为“清”是“言光鲜也”，“馨”是“言滋香也”。这句经文可作两种解释：一说，丹木经过石油五年的灌溉，枝叶才有那样光鲜的色彩，花果才有那样芬芳的香味。一说：泛滥在草原上的石油，经过长期的日晒雨刷，或被冲走消失，或经蒸发而凝结为沥青。原先被石油浸灌、污染的丹木，这才逐渐由枯萎转而复苏，又呈现出红茎绿叶，重新开花结果，散发出浓郁的香味来。然而，这两种解释不论何者为是，都仅说明石油与丹木的关系，也都说明：玉膏即是石油。

前人也有谈玉膏的。如：李时珍引《十洲记》曰，瀛洲有玉膏如酒，名曰玉酒，饮数升辄醉，令人长生。《抱朴子》曰：生玉之山，有玉膏流出，鲜明如水精，以无心草末和之，须臾即水，服之一升长生，云云。（《本草纲目·金石部》）然而这些仙家的所谓玉膏，都与《西次三经》所说的迥异，不是一个东西。

近人也有称引我国最早的石油记载者：如有认为是《博物志》所说临邛火井；也有认为是《汉书地理志》所说“洧水肥可燃”；还有认为是《易经》的“泽中有火”等等。前二者成书晚；而“泽中有火”之说，却是《易经》中睽卦的组成形式，不是指水中生出火焰的自然现象。⑤故最早的石油记载无疑应是《山海经》。

（七）治水工程

相传，我国原始社会晚期发生过一次持续了数十年的大水灾。这件事在《山海经》里也有反映。但在有些史实上与儒家经典所载的迥然不同。

据《山海经》所记，最早的治水工程在江水，共工氏族是当时的治水世家。《大荒海内经》说：

> "祝融降处江水，生共工，共工生术器，术器首方颠，是复（覆）土（壤）以处江水。"

郭璞认为"复土（壤）是复祝融之所也"。郝懿行按郭注，以为是指术器作乱之事。其根据是今本《竹书》中帝颛顼七十八年"术器作乱，辛侯灭之"一句。然而，此条王国维已揭露其为伪造（见《今本竹书纪年疏证》）。当不足信。按文意应是指术器用复土壤的方法，治理江水成功。《诗经·大雅·緜》："陶复陶穴"，陆德明解释说："复，累土于地上也，《说文》作覆"。又按《说文》几部曰："处，止也。"可见"复土壤以处江水"就是筑堤防水。江水按徐旭生所说，⑥应指今河南东北的一条河。这虽是局部地区的治水工程，但术器毕竟是成功了。说明，筑堤以堵塞洪水的办法，并非任何时间、地点都不能用。其实，科学昌明的今天，筑堤以御洪水仍不失为治水的手段之一。

其次是鲧的治水。鲧也是长期治水实践中涌现出来的治水专家。书中记鲧的材料共五条，有关治水的只三条：1.《大荒北经》："鲧攻程州之山"。2.《大荒海内经》："禹、鲧是始布土，均定九州；3.《大荒海内经》："洪水滔天，鲧窃帝之息壤以湮洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土，以定九州。"

第2条说明鲧和他后来的禹，都是采取将全局划分为九个区域。因为在鲧治水时，洪泛区已不仅仅是江水流域，而是整个黄河流域，所以分区而治的办法是很必要的。第1条和后来的禹攻共工国山及云雨山一样，都是砍伐山上的林木，采取其土石，用作筑堤防水的材料。第3条说的是"帝令祝融杀鲧"的原因以及派禹继续治水的事。这一条历来争议甚大。按儒家经典及一般传说，鲧之被杀一则是治水九年无效，时间太长；二则是采取筑堤堵

塞，方法上错误。从《山海经》此条看来，这两种原因都是捏造的罪名，不是历史的真实。

先谈方法问题。堵塞洪水的工程不外乎两种：一是修筑拦洪大坝，这首先必须截流，不论是长江或黄河，在原始社会都是难以办到的；平时不可能，洪泛期更无此种可能。即使儒家经典也未曾记载鲧采取过这种手段。二是在河岸旁修筑堤防，保护居住的氏族聚落或其耕地。如前所述，木器用此法是成功的，其后来的禹也用过这种方法。《庄子·天下篇》就说："昔者禹之湮洪水、决江河"。杜预注《左传·襄二十五年》"井堙木刊"也说禹是堵塞洪水。《大荒北经》、《海外北经》都说："禹湮洪水，杀相柳"。都是明证。所以鲧之被杀，原因不是筑堤防水。

《禹贡》曰："作十有三载，乃同"，说禹治水化了十三年功夫。如鲧治水九年未成便该杀，禹也该杀了。看来，时间长短也不是被杀的原因。

鲧之被杀的原因衹能是《大荒海内经》所说的："窃帝之息壤"，"不待帝命"。所谓息壤，过去如郭璞等人，将"帝"看成是天帝，所以编出了许多关于"息壤"的解释，总的意思是说，息壤是能够无限伸长的土壤；这种土壤只有天帝才有。其实息壤就是很肥沃的土壤，也可说是腐殖质多少适当的土壤。《大戴礼记·易本命篇》："息土之人美"。孔广森注解说："息土谓衍沃之田"。孔说很对。《淮南子·地形训》也说过"息土人美"，同时还讲有坚土、弱土、沙土可作比较。腐殖质土的特点是：质地粗松膨胀。因含有胡敏酸等有机质，能使粘土疏松，砂土粘结，利于提高作物产量。弄清楚这一点，便知道：原来，当洪水漫天价冲来的紧急关头，鲧当机立断，带领人们就地挖土筑堤。但是被挖的土地是帝尧氏族肥沃的耕地，损害了当时掌握部落联盟大权的尧氏族的利益，而且事先连招呼也不打，所以其罪名是"不待帝命"，其罪行是行"窃"。显然，按理按法，鲧都

是无罪的，所以《尚书·尧典》为了回避这一冤案，巧妙地换个罪名，说鲧是"九载绩用勿成"。难怪屈原在《天问》中愤愤不平地质问：鲧是"顺欲成功（按当时群众的意愿把堤修好了），帝何刑焉"？

鲧被杀后，禹被任命为去治水。与此同时，《大荒北经》还记载了相柳氏族的治水事迹。其原文是：

> "共工之臣名曰相繇（柳），九首，蛇身，自环，食于九土，其所歍所尼，即为源泽；不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷；其地是多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。"

相柳，大约是曾经随从共工族治过水的氏族。这个族的首领们分别到各地去帮助治水。他们以治水的能手自居，每到一地便强行在河岸旁的耕地上挖许多深坑，将洪水引入其中蓄存起来。其结果，不但没有起到防洪的作用，反而弄得人们疲惫不堪，耕地也破坏了，各氏族难以生活下去。所以，禹治平洪水以后，便杀了这些首领。但原有的良田沃土已变成遍地烂泥，臭气薰天，再也无法耕种。禹带领人们挑土将水坑填平。眼看填平了，却又溶陷下去，如次三番五次，仍然无效；只好将深坑改造为池塘；挖起来的泥土累成土墩，供各氏族充作祭祀的灵台之用。

这应该是我国蓄洪治水的最早记载。相柳失败的原因是：不顾人们的生活，单纯为治水而治水。更重要的是，脱离全局的安排而采取分散的小型蓄洪，其吞吐量不足以控制洪水，是不可能有效的。

禹治水是成功的。《山海经》记载他治水的材料共九条，除上面已引用的以外，还有三条即：

> (7)《大荒北经》："大荒之中，有山名曰先槛大逢之山，河、济所入，海（水）北注焉。其西有山，名曰禹所积石。"

（8）《海外北经》："禹所积石之山，在其（博父国）东，河水所入。"

（9）《海内西经》："河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。"

从材料看，禹治水获得成功，首先在于认真吸取了前人的经验教训。如前所述，禹继承共工氏族和鲧的筑堤防洪的方法，作为治水的普遍手段。多数地区都是适合筑堤的。在取材上，同鲧一样，多数时间是从山上取得，如"禹攻共工国山"、"禹攻云雨（山）"即是。但当洪水来得急了，这是难免要取耕地上的"息土"的，如《淮南·地形训》说："禹乃以息土填洪水以为名山。"不过可能不再取尧、舜等望族的息土，即使要取也事先招呼，否则也要受惩罚。在划区而治，边治水边重视安排人民生活这方面，既继承了鲧的治水经验，也吸取了相柳的教训。《史记·夏本纪》就载有禹在治水的同时，"令益予众庶稻，可种卑湿。"等等之类的功绩，即可为证。

第二，禹的成功，决不只是因循保守的继承，更重要的是他的进取和改革精神。在经过长期的治水实践和刻苦钻研之后，他积累起新的经验。在工程技术上，可能他发现用石块、卵石之类垒堤坎，比用树木和泥土筑堤更牢实坚固。尽管用卵石筑堤似乎有小空隙容易浸水，但石头积厚了，水是难以撼动的；而且时间久了，石隙间生长许多菌藻之类附着物，能防止水的渗透。现在四川的小型水利工程簑衣坝即是如此。这种积石为堤的方法，不必是禹本人的创造发明，但至少为他所同意使用的，所以称为"禹所积石"。过去学者们争论"禹所积石之山"在何处，说什么大积石、小积石等等，证明积石拦水已被普遍采用，本来就不止一处。秦汉以后，都江堰水利工程和四川各地用竹笼盛砾石修堤筑堰，可能就是禹所积石的遗留和发展。这一重大发明，是禹取得治水成功的技术保证。

第三，盛传禹用疏导方法治水成功，这是可以从前引三条有关积石的材料中找到证明的。第3条的地望，按其前后文有赤水、洋水、黑水等河名，这座积石山应在川、甘、陕、青一带，吴承志《山海经地理今释》认为是今之渤海，毕沅《山海经新校正》以为是蒲昌海，郝懿行《山海经笺疏》则定为翰海。笔者以为皆无确证，也可定为川、甘、青交界之若尔盖草原的沼泽地区。按这条文意是说明黄河河道与积石山的关系，可以认为这座积石山是禹为了将该地的部分河水截入沙漠，而劈开此山作为天然的河床。其作用是使上游暴涨的河水，能及时分散水势，减少流量，保证中、下游的安全。由于河水导入沙漠，文献中常有河水“潜行地下”的记载，可证。

第1，3条的地望，应在黄河下游入海地区。据徐旭生考证，那次洪水主要是黄河下游灾情严重，河水在今华北平原四处横流。⑦所以第1条的积石山，主要作用是堵住黄河与济水汇合后的滔天洪水，使之不得向西回流，而能遵道北注入海。第2条的积石山，可能即今山东无棣县北的马谷山，该县《县志》云：此山多石，无草木，疑古之碣石，为河入海处。说明也是起了迫使洪水遵道入海的作用。

所谓禹行疏导之法，大约就是指黄河上游导部分河水入沙漠和导下游河水入海，其它既无沙漠又不靠海的地方，是无法可导的。所以疏导是治理洪水的主要办法，但不是各地都能行的唯一的办法，而普通的、大量的还要辅之以堤防才是。

或以为禹的疏导是指挖沟洫以灌溉农田，也不失为一说，但《山海经》中无此记载，不论。

从上述的资料看来，禹治水之所以能成功，除他的创造性以外（群众及别人协助等条件鲧同样有），还有对前人的继承；而创造发明也要在继承的基础上才有可能。可以说：鲧的失败正是禹取得成功的基础。说禹是鲧的儿子，不如说是鲧治水的优秀接

班人。

注：

①《礼记·明堂位》《正义》曰："世本，书名，有作篇，其篇记诸作事。"

②参见一九七七年九月四日《人民日报》文章。

③夏湘蓉等《先秦金属矿共生关系史试探》，《科学技术文集》第三集，一九八〇年上海科技出版社。

④转引自王嘉阴《中国地学史料》，一九六三年科学出版社。

⑤见杨文衡、刑润川《我国古代的石油和天然气的开发利用》，《学术研究》，一九八二年第一期。

⑥、⑦见徐旭生《中国古史的传说时代》。

《山海经》记载的药物、疾病和巫医

——兼论《山海经》的著作时代

赵　璞　珊

《山海经》是我国文献中一部古老的著作，《史记·大宛传》提到了这部书，《汉书·艺文志》曾有著录，该书内容相当丰富。现仅就其中有关药物、疾病和巫医的记述，兼及该书的产生时代略加探讨，错误之处，尚望读者指正。

一、关于药物和疾病的记述

《山海经》记载了很多药物，但有的并未注明药用，诸如枸杞、藁本、茈（紫）草、芍药、秦椒、葵、韭、桃、李、等植物；金、银、铁、铜、锡、白垩、黄垩、玉石、雄黄、磁石等矿物；犀、象、熊、罴、虎、豹、鹿、狗、狸、豪彘、牛、麝等动物，在后世《本草》书中，均有收录。但本书中，虽然涉及，而未具体讲到药用，故均不计。现只依据有名称或无名称（但有形态者），以及同名异用，指明具有药用者，初步统计一下，其中包括：

矿物类（共五种）

洗石（郭璞注：澡洗可以爽体，去垢）	西山经
流赭（郭璞注：赤土）以涂牛马无病	西山经
礜石　可以毒鼠	西山经
箴石（郭璞注：可以为砥（砭）针治痈肿者）	东山经
帝台之石　服之不蛊	中山经

植物类（共二十八种）

祝余	食之不饥	南山经
萆荔	食之已心痛	西山经
黄雚	浴之已疥，又可以已附（郭璞注：治胕肿也）	西山经
薰草	佩之可以已疠	西山经
菁蓉	食之使人无子	西山经
杜衡	可以走马，食之已瘿	西山经
无条	（皋涂之山）可以毒鼠	西山经
萯草	食之已劳	西山经
植楮	可以已癙，食之不眯	中山经
鬼草	服之不忧	中山经
荣草	食之已风	中山经
芒草	可以毒鱼	中山经
荀草	服之美人色	中山经
葶薴	可以毒鱼	中山经
藷藇	食之已疟	中山经
焉酸	可以为毒	中山经
䔄草（姑媱之山）服之媚于人		中山经
无条（苦山）服之不瘿		中山经
牛伤	服者不厥（郭璞注：厥，逆气病）	中山经
嘉荣	服之者不霆	中山经
䔄草（泰室之山）服之不眯（一作“昧”）		中山经
菌草	食之不愚	中山经
梨	可以已疽	中山经
蒗	服之不夭，可以为腹病	中山经
（无名）状如葵而赤华，可以走马		中山经
莽草	可以毒鱼	中山经
鸡谷	食者利于人	中山经
桂竹	伤人必死	中山经

木类（共二十三种）

迷谷	佩之不迷	南山经
白蓉	食者不饥，可以释劳	南山经
文茎	可以已聋，……食之使人不惑	西山经
櫰枏	食之已疥	西山经
（无名）	员叶而白柎，食之宜子孙	西山经
嘉果	食之不劳	西山经
丹木（崟山）	其味如饴，食之不饥	西山经
沙棠	可以御水，食之使人不溺	西山经
櫰木	食之多力	西山经
丹木（崦嵫之山）	其实大如瓜，食之已瘅，可以御火	西山经
（无名）	其状如杨，食之不疟	东山经
櫔木	服之不忘	中山经
彫棠	食之已聋	中山经
芰	可以毒鱼	中山经
黄棘	服之不字（郭璞注：字，生也）	中山经
天楄	服之不噎（郭璞注：食不噎也）	中山经
蒙木	服之不惑	中山经
帝休	服者不怒	中山经
栯木	服者不妒	中山经
帝屋	可以御凶	中山经
亢木	食之不蛊	中山经
葪柏	服者不寒	中山经
羊桃	可以为皮张（郭璞注：治皮肿起）	中山经

兽类（共十六种）

狌狌	食之善走	南山经
鹿蜀	佩之宜子孙	南山经
类	食者不妒	南山经

猼訑	食者不蛊	南山经
羬羊	其脂可以已腊（郭璞注：治体皴）	西山经
谿边	席其皮者不蛊	西山经
讙	服之已瘅	西山经
䑏疏	可以辟火	北山经
孟槐	可以御凶（郭璞注：辟凶邪气也）	北山经
耳鼠	食之不睬，又可以御百毒（郭璞注：睬，大腹也）	北山经
领胡	食之已狂	北山经
䱻	食之已瘿	中山经
朏朏	养之可以已忧	中山经
蛮蚳	食之不眯	中山经
獜	食者不风	中山经
蛫	可以御火	中山经

鸟类（共二十三种）

䳜鳺	食之无卧	南山经
灌灌	佩之不惑	南山经
螐渠	可以已𦢊（郭璞注：谓皮皴起也）	南山经
赤鷩	可以御火	西山经
鴖	可以御火（郭璞注：畜之辟火灾也）	西山经
肥遗	食之已疠，可以杀虫	西山经
橐𩇯	服之不畏雷	西山经
栎	食之已痔	西山经
数斯	食之已瘿	西山经
鸓	可以御火	西山经
鵸鵌（翼望之山）	服之使人不厌（郭璞注：不厌梦也，又可以御凶）	西山经
当扈	食之不眴目	西山经

鹌鸰	（带山）食之不疽	北山经
鸡	食之已风	北山经
白鹇	食之已嗌痛，可以已痸（郭璞注：痸，痴病也）	北山经
鷩鶌	食之已暍	北山经
䳒	食之已腹痛，可以止衕	北山经
鶌鶋	食之不饥，可以已寓（王引之云：案寓当是㾕字）	北山经
鸪鸐	食之不瀸（郭璞注：不瞧目也，或作嚼）	北山经
黄鸟	食之不妒	北山经
鸰	食之宜子	中山经
鴃鸟	食之已垫	中山经
鸰鹦	服之不眯	中山经
青耕	可以御疫	中山经
窃脂	可以御火	中山经

水族（共三十种）

旋龟	佩之不聋，可以为底（郭璞注：底，躏也。袁珂案：底同胝，足茧也。）	南山经
鲑	食之无肿疾	南山经
赤鱬	食之不疥	南山经
虎蛟	食者不肿，可以已痔	南山经
鳐鱼	食之已狂	西山经
冉遗之鱼	食之使人不眯，可以御凶（司马彪云：眯，厌也）	西山经
滑鱼	食之已疣	北山经
儵鱼	食之可以已忧	北山经
何罗之鱼	食之已痈	北山经
鳛鳛之鱼	可以御火，食之不瘅	北山经

鰟鰟之鱼	食之杀人	北山经
鰈鱼	食之已疣	北山经
䱗鱼	食之已狂	北山经
鮆鱼	食之不骄（郭注：或作骚，骚臭也）	北山经
人鱼	食之无痴疾	北山经
鮥父之鱼	食之已呕	北山经
师鱼	食之杀人	北山经
箴鱼	食之无疫疾	东山经
珠鳖鱼	食之无疠	东山经
鱃鱼	食者不疣	东山经
茈鱼	食之不糟（毕沅云：广韵云糟同屁，气下泄也）	东山经
豪鱼	可以已白癣	中山经
飞鱼（潏水）	食之已痔	中山经
飞鱼（騩山）	服之不畏雷	中山经
修辟之鱼	食之已白癣	中山经
三足龟	食者无大疾，可以已肿	中山经
鯩鱼	食者不睡（《太平御览》939作食者不肿）	中山经
螣鱼	食者不痈，可以为瘘	中山经
鲦鱼	食者无蛊疾	中山经
三足鳖	食之无蛊疾	中山经

其它（共五种）

育沛	佩之无瘕疾	南山经
器酸	食之已疠	北山经
天婴	可以已痤	中山经
帝台之浆	饮之者不心痛	中山经
巴蛇之象（三岁而出其骨）	君子服之，无心腹之疾	海内南经

以上药物共计一百三十二种，所包括疾病，计病名有：疥，疠、痈、疽、噎、疟、瘕、蛊、痤、疣、痔、癣、瘿、瘴、瘨、疫、聋、厌、风、眯、垫、底、狂、寓、胕、字、皮张、腊、睬、火、曝、凶、眗目、衕、澼、骄、痴、痸、禬、痿等三十多个病名。症状：如心痛、嗌痛、饥、踵、忘、畏、怒、不睡、无卧、惑、愚、呕、肿等十余种。还有一些药物的功用，可以“食之使人无子”，“服之不忧”，“服之美人色”，“食者利于人”，“食之多力”，“食之善走”，“服之不字”，“服之不妒”，“食之宜子孙”，“佩之不迷”等。其它，另有一些是去垢的“洗石”，止痛的“箴石”等。还有“涂牛马无病”，“可以毒鼠”、“可以毒鱼”的畜用药。这些药物中，植物药草类多于木类，动物药鱼类、鸟类又多于兽类。这可能和采摘与捕猎是否容易有关。在药物用法方面也比较简单，只包括：食、服、饮、佩、席、养、涂、刺、去垢等数种，但是，可以注意的是，这些药物的应用都无计量，哪怕是最简单的计量，如用手计量的一握，一把、一挺、一棵的记载都没有。也没有任何药物的采摘时间，炮炙的方法。性味记录也极简单，只有个别的药物如丹木，记载“其味如饴”。《山海经》虽非医药专书，但该书所列药物确实体现着我国医学进程中的较早性质。

二、有关药物、疾病记述与其它古书记载的比较

《山海经》记载的药物、疾病既如上述，体现着我国医学发展进程的比较早期性质，那么它早到什么程度，我们可以先用甲骨文已发现的记载来比较看。根据考古学者胡厚宣先生所撰“殷人疾病考”（见《学思》一九四三年二月，三卷三、四期）一文，将收集到的武丁时期（公元前1324～前1266年）的卜辞，共有十六种疾病的记录，即头、眼、口、耳、牙、舌、喉、鼻、腹、

足、趾、尿、产、妇人病、小儿病和传染病等。像“贞疾口”，意思是口有了毛病。“贞㞢（有）疾自（鼻）”，是说鼻子有病。“贞王疾身……”，“身”代表“腹”，是说肚子不好。“贞㞢(有)疾年其𣦸（死）”，表示疾疫流行，以至于死，实际已认识到传染病的危害。这些疾病记载都是用占卜形式记录的，值得注意的是它并无一处是病名的记载，而都是疾病部位或症状的记录。其它甲骨文献，如《铁云藏龟》、《殷虚书契前编》、我们尚可找到“蛊”字和“龋”字，可属于病名。而后者在商承祚先生《殷虚文字类编》入于“待问篇”，是待考的字。于此可见，甲骨文时代出现的病名还是很有限的。但《山海经》记载已经不同，这时已出现相当数量的病名。这些病名的出现，体现了当时人们已有大量和疾病作斗争经验的基础。汉许慎《说文解字》解释“瘿，颈瘤也”，“痈，肿也”，“疽，痈也”，“癣，乾疡也”，“疠，恶疾也”，“瘅，劳病也”，“痔，后病也”，“疫，民皆疾也”。建立这些病名，说明我国古老文化已有很大提高，我国医学已经跨入了一个新的阶段。

另外，我们再以1973年长沙马王堆出土的古代医学帛书《五十二病方》与《山海经》所记述的疾病、药物作一些对照。马王堆《五十二病方》现存二百八十多方，药物包括二百四十多种。在五十二种疾病中，除去缺文者，绝大部分都有病名。它和《山海经》相同的病名约有六种，即疣、痔、疽、痈、骚、蛊。但是《五十二病方》作为一部医学专书，每种疾病的治疗，均已成方，药有配伍，甚至多少还体现了某些辨证论治的思想。如《五十二病方》的睢（疽）病方“冶白敛、黄芪、芍药、桂、姜、椒、茱萸凡七物，骨疽倍白敛，肉疽倍黄芪，肾疽倍芍药，其余各一”。方子比较完整，但是并无方名，而又根据疾病的不同，药有加减。另据马王堆医书的研究者认为：像我国古医书《内经》已有半夏汤的方名，《史记·仓公列传》也有火齐汤、苦参汤的方名。按

《内经》一般认为是战国时代的作品，宋林亿《新校正甲乙经序》称："《素问》、《针经》、《明堂》三部之书，非黄帝书，似出于战国。"明方孝儒亦称："世之伪书众矣，如《内经》称黄帝，《汲冢书》称周，皆出于战国、秦汉之人，故其书虽伪，而其文近古，有可取者。"（见《逊志斋集》卷四"读三坟书"。都说明古人对于《黄帝内经》早有始成于战国的看法。那么《五十二病方》的著作时代早于《黄帝内经》，它应该是什么时候产生的呢？根据马继兴同志的研究，认为马王堆出土帛书，"其中有些著作明显地早于战国时期成书的《黄帝内经》，如《阴阳十一脉灸经》和《五十二病方》等，至少在战国早期即已成书。"（见马继兴"马王堆出土的古医书"，《中华医史杂志》1980年第一期），这个观点是符合实际的。

现在我们再回过头来从《山海经》所反映的疾病和药物治疗的情况来看一看。《山海经》所记载的药物，都是单味药对某类病证具有药效的记录，如说："植楮可以已癙"，"亢木食之不蛊"等，没有两味或两味以上的药物，这反映了当时人们为了抵御疾病的侵袭，还只知道用某种单一药物的药用，而不知道用两味或两味以上的药物配伍理论去治疗疾病。同时，也没有《五十二病方》所记载的一些计量方法，如一挺、一束、一把、一折等。简单说，当时还没有形成"方剂"。可是它又比《淮南子·修务训》记载的"神农乃始教民…尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就，当此之时，一日而遇七十毒"，那种描述远古人民最早的医疗活动，在实践中为了防治疾病而尝味草木的时代，似乎还要强一些。治疗疾病方面也已有一些经验，建立一些病名，但又不太多，比甲骨文时代也进步了。但比《五十二病方》所反映的我国医药已达到的境界又差着一大截。

另外，我们再从药物形态记载比较，《山海经》又和《五十二病方》有着相似之处。如《五十二病方》"痒"条称："毒堇

□□□，堇叶异小，赤茎，叶纵缃者，叶实味苦，前日至可六七日秀…”。《山海经》一般对动植物也都有形态记述，如西山经“有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠。可以御水，食之使人不溺……”。东山经：“脱扈之山，有草焉，其状如葵叶而赤华，荚实，实如棕荚，名曰植楮。动物的形态描述的例子就不举了。可以概见，我国古代劳动人民对于自然界观察是非常注意的。他们当时虽然受着一定的历史条件限制，但是对于各种自然界存在的动植物和矿物的形态、用途还是一步一步向前认识着的。《山海经》有关药物的认识所反映的时代，看来确乎比《五十二病方》、《内经》的成书年代是要早一些。

三、关于“巫”的记载

《山海经》还记载着许多“巫”，大荒西经“有灵山（袁珂先生《山海经校注》认为：灵山疑即巫山）巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫。从此升降，百药爰在”。郭璞注“群巫上下此山采之也。”海内西经“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。”郭璞注谓：这些巫“皆神医也”。按《世《本》宋衷注：“巫咸，尧臣也，以鸿术为帝尧医。”另外《路《史》后记三又记载巫咸为神农时人。《太平御览》卷七十九引《归藏》又以为巫咸为黄帝时人。王逸注《楚辞·离骚》谓：“巫咸，古神巫也，当殷中宗之世。”又以为是商代人。总之巫咸是古代巫医的一个重要人物。它表明在远古社会，生产力有了一定发展的时候，私有制观念萌芽，但人们对自然界事物又存在许多不理解，充满着神秘的观念，像对天、地、山、川、风、雨、雷、电、霜、雪、雹、地震等都不能认识，充满恐惧心理，并由此产生了宇宙间存在一种“神灵”，主宰万物的看法。人有疾

病，是神降灾，不可抵御。这就为“巫”的出现创造了条件。巫自称与“神”相通，可以用祈祷来解除因自然灾害降临给人们的各种灾难。《山海经》有许多处记载了巫的事迹。西山经记载：“凡西次四经自阴山以下，至于崦嵫之山，凡十九山，三千六百八十里。其神祠礼，皆用白鸡祈，糈以稻米，白菅为席。”这是描写了巫祈祷时用的祭物，包括地域也相当广泛。《山海经》还记载许多这样类似场面。另外，汉韩婴《韩诗外传》卷十亦记载：“上古医曰茅父，茅父,茅父之为医也，以莞为席，以蒭为狗。北面而祝之，发十言耳，诸扶舆而来者，皆平复为故。”这两则有关巫和巫医的祈祷治病场面，很有相似之处。前者以白鸡一只，实以稻米，以菅草为席；后者祭神则用莞草为席，以刍草绑扎成狗的形状，然后祈祷。有病者，都能“平复如故”。可见，很长时间，巫的祈祷活动，大致相同。当然古代巫的职责是很广泛的，以巫治病，却是很重要的一方面。《管子·权修》：“上恃龟筮，好用巫医。”《论语·子路》“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。”都说明巫医在古代是很受迷信的人信任的。古代巫医进行医疗活动又称“祝由。”《素问·移精变气论》说：“古之治病，惟移精变气，可祝由而已。”王冰注称“祝说病由，不劳针石”，故名祝由。那么是不是巫医治病，完全靠祈祷而不用药呢？也不完全是。《山海经·海外西经》记载：“巫咸国在女丑北……在登葆山，群巫所从上下也。”郭璞注：“采药往来”。说明这些巫进行祈祷活动以外，还有采药的任务。从此看来，巫和医虽然完全属于两回事，是属于两种对立不同的宇宙观体系，但在远古巫刚刚产生的时候，巫为了给病人祈祷，某些医疗活动难免也羼杂进去，甚至也使用药物，逐渐形成巫医难分的状态。但是，正如前面提到的巫与医完全是两种对立的思想体系：一种是唯心主义思想体现，一种是唯物主义的思想体现，二者截然不同。巫与医不分的状态不可能长期存在，在伴随生产的

逐渐发达，社会经济有了发展，人民对自然界观察有了进步，以及在和疾病作斗争的实践中经验的积累，这些过程又必然要促使巫与医的界限要明显地分开。《素问·五脏别论》“拘于鬼神者，不可与言至德；恶于针石者，不可与言至巧。”《史记·扁鹊列传》“信巫不信医，不治。”这些都说明，无论在《内经》时代，还是司马迁撰述《史记》的时候。人们对于巫与医作用的认识已经很清楚了。根本把巫排除在医之外了。可是《山海经》所体现的则是把上古巫的名字开出许多，并列出许多巫神祈祷的场面，但是也讲到巫“从此升降，百药爰在”的采药活动。可见《山海经》所体现的时代，还是一个巫医不分的混沌时代，因而考虑这部书的著作时间可能要早一些。那么它早到什么时候？我认为要早于《五十二病方》和《内经》成书的时代。《内经》非成于一时一人之手。但《内经》始出于战国的说法似乎可以肯定。至于《五十二病方》，则是西汉初年汉文帝十二年（公元前168年）入葬的轪侯之子的殉葬物，一些同志（包括我本人在1974～75年参加了马王堆帛书整理小组的工作）经研究认为产生年代应早于《黄帝内经》，而《山海经》所反映的时代要比《黄帝内经》和《五十二病方》都要早，因此，我以为这部书可能产生在春秋战国之交，或者还要早一点，即春秋晚期作品。

《四库全书总目》将《山海经》列入小说类，鲁迅《中国小说史略》说《山海经》是一部“巫书”，都有一定道理，当然大多数人认为它是一部地理学著作，或者包括多种学科的著作。但可以想见，这部书不一定是出自当时的理论大家之手，而很可能是一些对当时自然界各种现象充满乐趣的人写作的，以致搜奇罗怪，把见到或传说中的自然现象，山川地理，鸟兽虫鱼，一并网罗，非出于一时一人之手；后来逐渐成书。其间既有丰富的自然知识（当然是有其历史局限性的），又囊括着当时某些充满巫神祈祷的社会生活，以及许多古代离奇的神话传说，结果形成了这部

独具一格的古代作品。古往今来多少人对它发生极大兴趣，而它也确实拥有我国传说时代的古史资料，使人们至今仍作为宝贵文献在研究着。当然，这部书流传时间很长，而古代书籍流传又全靠口授或抄写。《山海经》既始著于春秋战国之交，或春秋晚期，其间流传抄录，就难免不经后人之讹杂，特别是在两汉至魏晋这一期间，以致有些汉代地名也都被羼杂在里面。但本书的主要内容还是很古的，它客观反映了我国上古的历史实际，因此值得重视。

论我国原始宗教与巫术科学的特点

——吕子方先生《读〈山海经〉杂记》的启示

唐 明 邦

一、从《山海经》的性质谈起

先秦时期传下的文化典籍中，一部书的性质众说纷纭，意见分歧最大的要数《山海经》。从汉朝到现在，有种种不同的论断。

汉代刘秀（刘歆）在其《上〈上海经〉表》中，最早判定它是一部地理书。其内容特点是："内别五方之山，外分八方之海。纪其珍宝奇物异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯详之所隐；及四海之外，绝域之国，殊类之人"。《隋书·经籍志》以后不少史书，把它列入地理类。

《汉书·艺文志》把它列入数术略形法家之首，与《相人》、《相六畜》之类的巫卜星相之书混在一起，《宋史·艺文志》亦将之列入五行类。这种评价显然是片面的。

明代学者胡应麟在《四部正讹》中称它为专讲神怪的书，说"《山海经》古之语怪之祖"。这种观点受到不少的责难。

清代纪昀在《四库全书总目提要》中，称它是最古的小说。"究其本旨，实非黄老之言。……诸家并以为地理书之冠，亦为未允。核实定名，三则小说之最古者尔"。此说似亦欠妥。

清代张之洞的《书目答问》，将它看作历史著作，列入古史类，是有见地的。鲁迅先生在《中国小说史略》中，称它为巫

书。他说《山海经》“记海内外山川神祇异物及祭祀所宜，……所载祠神之物多用糈（精米），与巫术合，盖古之巫书也”。这一判断从本书内容实质立论，甚为公允。

继鲁迅，闻一多之后，袁珂同志着重从中研究古代神话，指出“《山海经》匪特史地之权舆，亦乃神话之渊府”（《山海经校注·序》）。这是文艺界的中肯评价。

吕子方先生深研中国古代科技史，对《山海经》有深入探讨，在其《读〈山海经〉杂记》中，对此书性质提出崭新见解，说它“涉及面广泛，诸如天文、地理、动物、植物、矿物、医药、疾病、气象、占验、神灵、祀神的仪式和祭品、帝王的世系及葬地、器物的发明制作，以至绝域遐方，南山北地，异闻奇见，都兼收并录，无所不包，可说是一部名物方志之书，也可以说是我国最早的类书”。（《总的看法》）

我认为鲁迅先生的论断，切中本书内容之实质，吕子方先生的分析，乃从其包含的合理因素立论，二说并不矛盾而相得益彰。《山海经》确是古代一部巫书，是远古各种传闻，通过巫师口耳相传，累积而成。最早的巫同周秦以后的巫术方士不同，他们是古代学识广博的知识分子，主持山川神祇的祭典，接触各种人物，与外地巫师交往频繁，享有交流吸收各种文化知识的优越条件。他们为保持巫师职位，充当氏族首领或奴隶主的高级顾问，让群众信服自己见多识广，努力吸收积累各种文化科学知识，故其文化知识代代增益，后世将口耳相传的知识，加以整理，就成为《山海经》所依据的原始资料。战国中期，有人将这些性质相类而杂乱互异的资料编纂成文，又屡经增删和文字润饰，这就是现存的《山海经》。

《山海经》保存的文化资料，反映的是我国原始社会末期奴隶社会初期，渔猎时代和早期农牧时代的社会生活，可称研究那些时期的社会思想及科学知识的宝贵贡献。

早期巫师职责，决定了他们文化知识的结构，大凡天文、地理、历史、宗教、生物、医药、帝王世系及重大技术发明，无不知晓，故《山海经》的内容十分驳杂，它是古代巫师文化的宝库，是中国古代文化一颗晶莹的化石，从不同的角度可发掘出多种文化科学知识的萌芽。

现存的《山海经》大体分三部分。《山经》又称《五藏山经》，五卷，二万一千字（据清代郝懿行统计，下同），占全书三分之二的篇幅，保存的资料最原始，文字浅俗内容简要，是研究我国原始宗教和巫术科学知识（古代自然学的萌芽）的可贵资料。《海内经》和《海外经》，八卷，四千二百字，经过后人加工，文字有所修饰，增添了少数周秦时期的内容，对研究古代科学、历史、神话传说价值较大。《大荒经》及《大荒海内经》，五卷，五千三百字，一般认为是晋代郭璞注《山海经》时，在原十三卷之外，根据古代同类资料编纂增加的，与《海内经》、《海外经》颇多重复之处，神话成分更多，是古代神话传说的宝库，文艺价值较大。这几个部分虽有联系，分别加以研究，对揭示古代文化的特点，更有益处。本文试图专从《山经》入手，探讨我国原始宗教的特点及其与巫术科学的关系。《海经》部分待另作研究。

二、从《山经》看我国的原始宗教

每个氏族都有自己的原始宗教。原始宗教是各个氏族、部族最早的社会意识形态之一。恩格斯说过“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教。它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长”。（《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第十九卷第333页）研究一个发达民族的古老文化的开端，离不开研究这个民族所演变而来的那

些氏族、部族的原始宗教。中华民族最古老的文化，要追溯到远古的巫师文化；所谓巫师文化，实即古代氏族、部落原始宗教文化的汇集。《山海经》就是巫师文化汇集而成的远古文化遗存之一。其中的一些思想文化资料，比殷墟卜辞显示的文化思想早得多，其历史真实性是无可怀疑的。《山海经》展示的原始宗教的内容，绝不是战国时代的编书者所能凭空构造的。《山经》除个别地方有后世加工修饰的痕迹外，基本上保存远古宗教文化的本来面貌。

第一，原始宗教所崇拜的山神的特征。

《山经》突出地反映了古代自发宗教的许多特点，同殷周时期的人为宗教截然有别。它既无祖先崇拜的内容，更无统一的天神崇拜的踪迹。它属于自发宗教的早期阶段，下列特点充分说明了这一点。

一、崇拜的对象不是一般偶象而是山川之神。

原始宗教一般以自然崇拜为开端。所崇拜的是日月、土地、山川、怪石、动物、植物。崇拜的是大自然对人们社会生活的影响。在野蛮时代，人们以渔猎为生，山河对人们影响最大，《山经》最突出的是崇拜山神、河神。

自招摇之山以至于箕尾之山，凡十山，其神状皆鸟身而龙首。（《南山经》）

自柜山至于漆吴之山，凡十七山，其神状皆龙身而鸟首。（《南次二经》）

自天虞之山以至南禺之山，凡十四山，其神皆龙身而人面。（《南次三经》）

自崇吾之山至翼望之山，凡二十三山，其神皆羊身人面。（《北山经》）

不难看出，古代的人们认为每座山都有独特的神在主管，必须对他们表示膜拜以求庇护。这表明原始人类生产力低下，落后

的渔猎生活，对山川的依赖性很强，祈求山川之神保护，乃是向自然力的屈服。

二、山川之神管辖范围十分狭小。

每个山神只管辖所在的那座山。《山经》中很少超出某座具体山的神。这是原始宗教的基本特征之一。恩格斯指出："原始人类他们还处在野蛮时代的低级阶段，所以还不知道具体的造象，即所谓偶象。这正是一种向多神教发展的对大自然与自然力的崇拜"（《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷第88页）。《山经》反映的正是原始人类的宗教意识，他们还没有也不可能塑造一个管辖所有山河的山神、河神，只有与他们生活范围有关的个别山神、河神。《山海经》共提到十一个帝的名称，《山经》只提到其中两个，白帝少昊和帝江。这两个帝也没有十分广大的神力：

天山，"有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实惟帝江也。（《西次三》。《山海经校注》第55页。上海古籍出版社，袁珂校注，以下引此书，只注明页数。）

长留之山，其神白帝少昊居之。……实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。（郭璞注："日西入则景反东照，主司祭之"。）（《西次三》，第51—52页）

《山经》还提到一位"天神"，名号上看仿佛与众神有别，实则不然，它没有后世所谓"天神"那种主宰万物的威力。

槐江之山，"爰有淫水，其清洛洛，有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其言如勃皇，见则其邑有兵"。（《西次三》，第45页）

《山经》中提到一位无名号的"帝"，"青要之山，实惟帝之密都，魅武罗司之"（《中次三》）。"槐江之山，实惟帝之

平圃，神英招司之”（《西次三》）。对于这位帝的威力则无所描述。这可能是塑造一般的神的尝试。原始宗教不会有统一的神，这是自然的。“没有统一的君主，就决不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映。”（《恩格斯致马克思》，《马克思恩格斯全集》第二七七卷第65页）

三、各处山神形状各异，都是某种动物的变形。

山神的形状，或鸟身而龙首，或龙身而人面、或人面蛇身，或马面而人身，或羊身人面，多是由人们熟悉的马牛羊蛇等动物的部分形体与人的身或面结合而成，这反映原始人类在塑造神象时，缺乏抽象思维能力，只能凭常见动物与人体为基础，开展简单的想象力，塑造出来的仍是奇形怪状的动物。后来在《海内经》、《海外经》、《大荒经》中出现的神象就大不相同了。多是乘龙、弄蛇的形象。东海的禺貌海神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇；南海的不廷胡余，人面，珥两青蛇，践两赤蛇；西海的弇兹，人面鸟身，珥两青蛇，践两黄蛇；北海的强禺，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇。吕子方先生认为这种神象的出现，是原始人类将所崇拜的斗蛇英雄的形象化，这是很中肯的。

四、山神除管辖一山外，少有特殊职司。

《山经》说：“大凡天下名山五千三百七十”。以一山一神（有的一山数神）计，共五千多神。山神都只管辖所在的一山，并不象后世的神主宰多方面。《山经》中只有四个神的职司有点特殊，但也是一神一职。除员神磈氏（即白帝少昊）主司反景外，其他三神职司如下：

> “泑山，神蓐收居之”。“是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也”（郭璞注：“日形员故其气象亦然也”。）（《西次三》）
>
> 和山，“实惟河之九都”，“吉神泰逢司之，其状如人而虎尾，是好居于萯山之阳，出入有光。泰逢神动

天地气也。（郭璞注："言其有灵爽能兴云雨也"。）（《中次三》）

"玉山，是西王母所居也"。"西王母其状如人，豹尾、虎齿而善啸，蓬发，戴胜，是司天之厉及五残"。（郭璞注："主知灾厉、五刑残杀之气也"）《西次三》

泰逢被称做吉神，可见还有凶神，西王母是司五残的凶神，只在形象上与别的山神有异，神红光和白帝少昊也没有超乎他神之上的优越地位，仍是一神一职。

五、祷神的目的限于满足现实生活。

《山经》反映的宗教观念，没有后世那么多神话成分，没有附会阴阳、五行观念和道德内容，祷神的目的很现实，只希求渔猎活动的安全、丰收，农作物收成好，免除大旱、大水、大风之灾，免除战祸，病苦，身体健康。一切都显得朴实自然，不加夸张粉饰。

第二，从祭祀上看原始宗教的特征

原始宗教的祭祀，没有统一固定的仪式，不象人为宗教那么烦琐。人为宗教仪式上的烦琐，是为了加强神秘感，反映等级森严的社会秩序。《山经》反映的祭祀过程有如下特点：

没有固定的祭祀日期。没有提到有特殊意义的祭神节日，提到固定季节的只有一处：

缟羝山之首，……凡十四山，……岳在其中，以六月祭之，如诸岳之祠法，则天下安宁"（《中次六》，第141页）

没有隆重的排场。祭祀之前除一处提到要斋百日外，都没有什么祭祀前准备活动，看来祭祀过程主要是献上礼品和埋下部分礼品。仪式隆重的只有一、二处。

升山，冢也。其祠之礼：太牢、婴用吉玉。首山魋也，其祠用稌黑牺，太牢之具，糵酿，干儛，置鼓，婴

用一璧。”（《中次五》，第135页）

这里特殊的地方是置酒，击鼓，执干跳舞。

“羭山神也，祠之用烛，斋百日以百牺，瘗用百瑜，汤其酒百樽，婴以百珪百璧。”“烛者，百草之未灰。白席采等纯之”。（《西山经之首》，第32页）

这里是最隆重的祭典了，斋及酒、牺、玉等礼品一律以百数，还首次提到用烛，不过当时的烛乃“百草之未灰”，未燃烧过的草。

祭品基本相同。一般是三样东西，“毛”，即牺牲，有牛、羊、猪、鸡之别，还没有三牲的规定。“玉”，有璧、瑜、珪之别。“糈”，有稌、稷之分。对三种礼品的献法，略有差异。牺牲之物，有个别地方提到“不杀”，个别地方要衣采。玉，一般要瘗（埋），有的地方不瘗。糈，有的地方不用。有时提到白菅为席，有的无此要求。礼品的基本相同是反映当时共同的社会生活水平，而略有差异，这可能是因地制宜。

神无等级的差异。这是原始宗教的最大特点，从祭祀仪式及礼品中可以充分反映出来。仪式礼品有区别，不是神的等级地位决定的。

北次三经之首，……凡四十六山，……其神状皆马身人面者廿神，其祠之，皆用一藻茝瘗之。其十四神状皆彘身而载玉，其祠之，皆玉，不瘗。其十神状皆彘身而八足蛇尾，其祠之，皆用一璧瘗之”。（第99页）

一个山系有四十六个山神，三种不同形状之神，祭品有别，同一形状的神祭品则一样。祭品的差异不表示神的等级差异。社会生产力低下，没有更多的物质产品时，祭品也只能限于毛、玉、糈这几样，只能因地制宜，尽力而为。《山经》中用酒作祭的，只有华山、熊山等八个地方，足见当时粮食不多，用酒还不广泛。

第三，从占验习俗看原始宗教之特点

占验是原始人类在不了解自然规律，不能掌握自己命运时的一种迷信活动。《山经》记载占验的地方很多，基本上都是以动物为占验对象。愚昧的人们把某种罕见动物的出现，作为自然界和社会上某种灾祸或吉祥来临的预兆。实际上是人们对自然和社会变化的规律不了解，简单地把变化的发生与当时某种罕见动物的偶然出现联系起来，这种罕见动物的偶然出现，也可能包含着必然性，如自然界气象的某些反常变化，引起某些动物环境生态平衡的破坏，迫使这些动物活动范围的反常。这类现象，当时的人们不能予以科学解释，就把这类动物作为占验对象。凡是它的出现，就预示某种祸福的降临。《山经》中占验，充分显示原始宗教迷信的特点。

一、占验的内容分自然界的吉凶和社会上的吉凶两大类。

自然的凶兆有水、旱、风、蝗等，吉兆有丰穰、无疫。

钟山，其子曰鼓。"鼓亦化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首，其言如鹄，见则其邑大旱"。（《西次三》）

崇吾之山，"有鸟焉，其状如凫，而一翼一目，相得乃飞，名曰蛮蛮，见则天下大水。"（《西次三》）

岳法山，"有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名山狎，其行如风，见则天下大风"。（《北山首经》）

余峨之山，有兽焉，其状如菟而鸟喙，鸱目蛇尾，见人则眠，"名曰犰狳，其鸣自训，见则螽蝗为败"。（《东次二》）

玉山，"有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其言如犬吠，见则其国大穰。"（《西次三》）

占验的社会现象，凶兆有大兵、大乱，吉兆则指天下安宁。

小次山，“有兽焉，其状如猿，而白首赤足，名曰朱厌，见则大兵。”（《西次二》）

尧光山，“有兽焉，其状如人而彘鬣，穴居而冬蛰，其名曰猾褢，其言如斫木，见则有大繇。”（郭璞注：“谓作役也。或曰，其县是乱”。）（《南次二》）

女床之山，“有鸟焉，其状如翟，而五采文，名曰鸾鸟，则天下安宁。”（《西次二》）

值得注意的是，这些占验所应验的范围，都是“其国”、“其邑”、“其县”、“天下”，指的整个地域的社会成员，没有一处是指某一个人的。这是一个突出的特点。

二、占验的对象多是动物。

《山海经》共提到占验六十四次，其中只有五次不在《山经》中。六十四次中，五十六次属于动物，怪兽二十四种，怪鸟二十种，鱼和蛇各六种。常见的马、牛、羊、鸡、犬等家畜家禽，都未作占验的对象。有一处是以山洞的启闭作占验对象。

熊山，“有穴焉，熊之穴，恒出入神人。夏启而冬闭。是穴也，冬启乃必有兵”。（《中次九》）

占验对象的显见，纯是自然发生的，既无可预防，也不能抗拒。占验没有迎送仪式，更不需辅以其他蓍草、龟甲等工具。

三、占验没有神话渲染和理论说教。

《山经》讲占验的地方，很少附有神话传说。精卫填海这个美丽的传说，却并不涉及占验的内容。《山经》讲占验的时候，从来没有附加阴阳五行之类的理论说教。吉占之物，只有鸾、凤，而无龙、龟，显然还没有崇拜“四灵”（龙、凤、龟、麟）的观念。更没有龙马出河图，神龟负洛书之类的迷信。总之，它

洞人为宗教出现后的占验活动是大有区别的。在人为宗教产生两千年后的战国时期，《山海经》的编纂者如不是忠实于原始资料，要不渗透以人为宗教的内容，那是很难做到的。与原始宗教的内容不相符合的，只有凤凰一物。

丹穴之山，“有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，股文曰信，是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。”（《南次三》）

这里可能只讲“五采而文”，仁义礼智信等社会道德属性，是后人附加的。其伪饰的痕迹显而易见，不足以因之否定整个《山经》反映的宗教意识的原始性。

总之，通过《山经》不难了解原始宗教的基本面貌：原始人类认为山川有灵。每个山河都有山神河神管辖，这些山川神灵的形状都与常见的动物和人相似，它们的神力范围有限，众神之间没有等级差别，众神之上没有全能的主宰者，求神庇护的唯一办法是献上礼品向神膜拜，祭神的仪式是多种多样的，祭品是因地而异的；人们无法决定自己的命运，灾祸之来，全凭自然，无可抗拒，只能由某些灵物（占验对象）的出现而加以预测。这种原始的宗教意识必然是当时落后野蛮的社会状况的反映。

三、从《山经》看远古巫术科学

《山经》除反映原始宗教内容外，还突出地反映了远古的巫师们的自然知识，不妨称为巫术科学知识。这些自然知识，虽然是古代自然科学的胚胎，却并不是主要从劳动者的生产斗争知识概括出来的。它同巫术结合在一起。巫师们为了执行祭神任务，了解神的名号、职司及祭神礼品而涉及的一些片面的知识，记录而成巫师自然知识，他们掌握这些知识的目的，不在于认识自发

变化的规律以改造自然。《山经》中的自然知识，有三个主要方面：

第一、巫师地理知识

古今不少学者，把《山海经》看作地理书，是有道理的。地理知识是本书内容的重要方面之一。

首先，记述了山的方位、山脉走向、山与山之间的距离及关系。

肯定山是有系统的，一支山系由许多小山组成，其基本走向是一致的。记录了山与山之间的距离，今天看来其里数的记载未必准确。以南山经为例：

> 南山经之首曰鹊山。“其首曰招摇之山，临于东海之上”。“又东三百里，曰堂庭之山”。“又东三百八十里，曰猨翼之山”。“又东三百七十里，曰杻阳之山”……“又东三百五十里，曰箕尾之山，其尾踆于东海，汸水出焉”。“凡鹊山之首，自招摇之山至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟而龙首”。

（第8页）

这里是自西向东记述了同一山系中诸山之关系。还有关于一座山同其四围的山水的关系的记载：

> 槐江之山，丘时之水出焉。“南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。西望大泽，后稷所潜也。……北望诸毗，槐鬼离仑居之。……东望恒山四成，有穷鬼居之”。（《西次三》）

这里先确定槐江之山在西边，然后又用四周的山水来描述此山四邻的方向。

其次，记述水的发源地、水的流向，及其与江海的关系。

认定水必源于某山，其流向或东或南，终归于大江大河而入于海。以英水、赤水为例：

柜山，西临流黄。北望诸毗，东望长右，英水出焉，西南流注于赤水。（《南次二》）

还有关于一山出诸水的记载：

昆仑之丘，“河水出焉，而南流东注于无达。赤水出焉，而东南流注于氾天之水。洋水出焉，而西南流注于丑涂之水。黑水出焉，而西流于大杅”。（《西次三》，第47页）

再次，记述山川与其特产。

《山经》记述的山川中的物产，不外三类：鸟兽鱼蛇等动物，草木花卉等植物，金、铁、玉、丹、雄黄等矿物。但这些物产，多与渔猎农牧无关，并非从生产、生活需要着眼，有一些与药物有关，反映了巫医结合的特征。

《山经》记述的地理知识，显然有很大的局限性，讲山与山之间的距离而不讲交通状况，讲水的流向而不讲有无舟楫之利，讲山川而不讲有无耕种可能，讲动植物而不及农作物与家畜家禽。不讲有无村落。对地表描述也只讲有无草木，是否多怪石，可不可上。很少谈到地理与气候的关系。

第二、巫师生物知识

原始人类以渔猎为生，对山上动物、水中的鱼介十分重视；原始的采集经济与农牧活动，促使他们对植物的观察。巫师们的生物知识，却不是很全面的，受巫术的严重阻碍。

观察动物而不及家畜家禽。一般只记载某山某河有什么怪鸟、怪兽、怪鱼。对鸟兽鱼蛇的描述，多注意其体态、形、色上的特征，对其功用多注意药用一项。例如：

松果山，“有鸟焉，其名曰螐渠，其状如山鸡，黑身赤足，可以已㬥（皮皱起）”。（《西山经》）

青丘之山，“有兽焉，其状如狐而九尾，其言如婴儿，能食人，食者不蛊”。（《南山经》）

观察植物而不及农作物。一般只记述某山生长什么草木，记载了这些草木的根、茎、枝、叶、花、实的形状、颜色方面的特征，对其功用的记载也着重在药用方面。例如：

石脆之山，“其草多条，其状如韭，而白花、黑实，食之已疥”。（《西山经》）

阴山，“其中多雕棠，其叶如榆叶而方，其实如赤菽，食之已聋”。（《中山经首》）

记述生物的功用时，除药用外，很少着眼于日常生产、生活上的用处。《山经》讲到动物、植物的功用，而与生产、生活有关的约有以下几方面：

充饥——招摇之山，“有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥”。（《南山经首》）

毒鱼——奸山，“有木焉，其状如棠而赤叶，名曰芒草，可以毒鱼。”（《中次二》）

毒鼠——皋涂之山，“有草焉，其状如藁茇，其叶如葵而赤背，名曰无条，可以毒鼠”。（《西山经首》）

杀虫——英山，“有鸟焉，其状如鹑，黄身而赤喙，其名曰肥遗，食之已疠，可以杀虫”。（《西山经首》）

制箭杆——休与之山，“有草焉，其状如蓍，赤叶而本丛生，名曰夙条，可以为簳（箭杆）”。（《中次七》）

染玉——仑者之山，“有木焉，其状如谷而赤理，其汗如漆，其味如饴，食者不饥，可以释劳，其名曰白蓉，可以血玉”。（《南次三》）

总之，巫师们的生物知识，贫乏而片面。分类很简单，动物只分鸟兽虫鱼，植物只分草本木本，观察十分粗疏，只重形状颜色，大凡家畜家禽的饲养、繁殖，农作物的耕耘，季节，都未涉及，这种生物知识对生产活动很少参考价值。不过，它毕竟是后世生物科学的胚胎，启发人们对生物的更深入的观察。促进生物

知识的不断扩充。

第三、巫师医药知识

古代巫医不分，巫师既能通神，又诡称能为人祷神治病。后来，巫、医职能分离，他们的社会地位逐步下降，人们仍将巫医相提并论。古之巫医虽是欺骗多于科学成分，但也的确掌握了人们同疾病作斗争的某些经验，对某种药治某种病，同一种病在不同的时间或地域有几种可以治疗的药，他们都有所了解。远古巫术医药知识十分简单，《山经》中记载了如下的内容。

关于疾病的种类——有瘅(黄胆病)、疟、腹痛、心痛、呕、胕(浮肿)、疠、狂、肿、瘿（颈瘤）、疣、痈、疽、痔、疥、白癣、风、聋、眯（眼病）等。对病症的分类比较含混、笼统，如腹痛、心痛、呕、疠等，缺乏对病因的描述，也看不出医疗的过程。

关于药物的功用——记述了某些药可以治病、有些可防病，有些具有滋补和兴奋作用。已病，是已经患病，用药可以治愈。如：

天帝之山，“有草焉，其状如葵，其臭如蘼芜，名曰杜衡，可以走马，食之已瘿”。（《西山经首》）

防病，是未病之先，食某种药可以防止某种病的发生。如：

“柢山，多水，无草木。有鱼焉，其状如牛，陵居，蛇尾，有翼，其羽在鮭下，其言如留牛，其名曰鯥，冬死而夏生，食之无肿疾”。（《南山经首》）

滋补性的药物，食之使人“多力”。如：

中曲之山，“有木焉，其状如棠而员叶赤实，实大如木瓜，名曰櫰木，食之多力”。（《西次四》）

兴奋性药物，食之使人不能睡眠。如：

基山，有鸟焉，其状如鸡，而三首六目，六足三翼，其名曰鵸䳜，食之无卧。”（《南山经首》）

有毒之药物，食之“杀人”，不可误用。如：

饶山，“匠𤟤之水出焉，而东流注于河，其中有师鱼，食之杀人”。（《北次三》）

关于药物使用的方法——有内服、外敷、汤沐等项。

服之——翼望之山，“有兽焉，其状如狸，一目而三尾，名曰讙，其音如夺百声，是可以御凶，服之已瘅”。（《西次三》）

食之——小华之山，“其草有萆荔，状如乌韭，而生于石山，亦缘木而生，食之已心痛”。（《西山经首》）

浴之——竹山，“其草焉，其名曰黄雚，其状如樗，其叶如麻，白花而赤实，其状如赭，浴之已疥”。（《西山经首》）

佩之——浮山，“有草焉，名曰薰草，麻叶而方茎，赤华而黑实，臭如蘼芜，佩之可以已疠”。（《西山经首》）

涂之——钱来之山，有兽焉，其状如羊而马尾，名曰羬羊，其脂可以已腊（皮皲）。（同上）

席其皮——天帝之山，“有兽焉，其状如狗名曰谿边，席其皮者不蛊”。（《西山经首》）

《山经》还有关于防治家畜疾病的记载，可称古代兽医之萌芽。如：

东始之山，“有木焉，其状如杨而赤理，其叶如血，不实，其名曰芑，可以服马（郭璞注：“以汁涂之，则马调良”。）（《东次四》）

巫师医药知识的特点，是动物性药物比植物性药物多，矿物药最少。据吕子方先生统计，动物性药76种（其中兽类19种，鸟类27种，鱼龟类30种），植物性药54种，（其中木本24种，草本30种），矿物药及其他 7 种。这反映了渔猎时代生活的特点。用药治病防病，多是独药成方，没有复方。所用药物全是自然生产，未加人工培养、泡制。只笼统地说某种动物植物治某种病，而未说明取其中那些部位，处处显示这种医药知识的原始性。

通过对巫师科学的初步分析，不难看出，原始人类由于生产力十分低下，生产活动异常简单，对大自然的观察相当肤浅，对山川、草木、鸟兽的观察，对医药的认识，都只是肉眼所及的某些外部表现，描述也十分简略。这种自然知识不是从人们的生产、生活的实际需要出发去研究自然的结果，更忽视人在改造自然中的作用。但不可否认这仍是后世自然科学发展的胚胎。

社会意识形态是社会存在的反映。原始宗教是野蛮人类的社会意识，它反映的是氏族社会晚期、奴隶社会初期，生产力低下、人类遭受自然和社会异己力量的严重压迫的社会状况。《山经》反映的原始宗教，是愚昧的人们向大自然屈服的写照。但这只是当时人类思想状况的消极方面。《山海经》还保留了不少优美的神话，虽然它也是以幻想的形式反映了人与自然的矛盾，却给人以积极的鼓舞，具有永久的魅力。《山经》中精卫填海的神话，描写的是母系氏族社会人们同大海作斗争的英雄气概。反映的是人们奋发有为，敢于斗争，不向自然屈服的精神。两方面结合起来，正好看出劳动人类既向自然屈服又不断战天斗地斗海的思想全貌。

巫术科学是原始人类社会意识的另一形态。它不是劳动人民实践斗争经验的概括总结，只是巫师们为了巫术的需要而积累的一些片断自然知识，从某种意义说来，它只是原始宗教的附属物或附产物。但是，劳动人民同大自然斗争的智慧结晶，他们探索大自然秘密而获得真理颗粒，无可怀疑地在巫师文化中有某些消极的反映。巫师文化是中华民族文化发展中一个不可忽视的因素，值得我们认真研究。吕子方先生在这方面作了可喜的尝试，不少地方给人以有益的启示。

十个太阳和十二个月亮传说的由来

张 明 华

在我国古代，流传着一则关于太阳的神话传说。说天上本来有十个太阳，他们是天帝帝俊和他的妻子常羲的儿子，每一个都载在乌鸦的背上。这十个太阳和十个乌鸦都栖息在东方汤谷的一株名叫“扶桑”的大木上，它们轮流值日，一个太阳和乌鸦值日时，其他九个太阳和乌鸦便在扶桑树的下枝休息。太阳背负在乌鸦上，大概是一半白昼，一半黑夜的象征。

有一次，太阳们没有遵守这个规约，十个太阳同时出来了。于是灼热不可当，草木和农作物都被烧焦了，老百姓不仅热，且找不到东西吃。那时有一个会射箭的人名叫“羿”的，他是帝尧的臣下。尧皇帝便命令羿去射太阳和乌鸦。羿果然射落了九个太阳和九只乌鸦，只剩下一个太阳和一只乌鸦在天上，于是老百姓就起死回生，天下太平了。

这在后代广为流传的十个太阳的神话式的传说，主要来源于《山海经》，其《海外东经》云：

“下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝”。

又《大荒南经》曰：

“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”

“十日”，一般解释为十个太阳。但晋代郭璞却说：“言生十子各以日名名之，故言生十日，数十也”明代杨慎《山海经补

注》在“有人反臂，名曰天虞，有女子方浴月”条内云：“与浴日义同，其曰帝俊之妻生十日，自甲至癸也。生月十又二，自子至亥也。”而茅盾先生不同意杨慎的观点，云：“杨慎《山海经补注》以为十日便是‘自甲至癸’的天干，此说颇为新奇可喜，但是太附会了。”“杨慎不知道神话是发生在原始时代，那时候无所谓干支”①茅盾先生将羲和解释为“羲和不但是女子，而且是太阳的母亲，而且太阳有十个。”袁珂先生云：“郭注‘羲和生十日’，多以人事现象释神话，于义无当，其云‘生十子各以日名名之’尤迂，盖于神话缺少理解也。羲和生十日，天上之日十也，犹常羲生月十二，天上之月十二也。古神话盖以天、地、日、月、星辰均神所创造，故言生日生月，非生子以日名名之也。至于日之数十而月之数十二，洪古灾变之际，人民想象中之夸张也。”②

愚以为，《山海经》中的古神话，并非全是子虚乌有，皆有一定的根据。白天，照临大地的太阳只有一个；夜晚，向地面投以亮光的月亮只有一个。为何不称其他数字，而独称日数十而月数十二呢？它是初民在观察自然界变化中，并掌握其规律而产生的概念，也是殷商干支记日的原始历法在神话中的反映。

生十日的神话与帝俊有关，帝俊在《山海经》中出现十多次，《大荒东经》：

“有中容之国。帝俊生中容，中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴。”

“有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思土，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟。”

“有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。”

“有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。”

“有五采之鸟，相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是

司。”

《大荒南经》：

“大荒之中，有不庭之山，荣水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”

“有重阴之山。有人食兽，曰季釐帝俊生季釐，故曰季釐之国。”

《大荒西经》：

“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”

“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”

《大荒北经》：

“东北海之外，大荒之中……。丘方圆三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。”

《海内经》：

“帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。”

“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”

“帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。”

“帝俊有子八人，是始为歌舞。”

“帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，始作牛耕。”

可知帝俊在《山海经》中，是个显赫的人物。帝俊有三个妻子，一名羲和，二名常羲，三名娥皇。中容、司幽、白民、黑齿、三身、季厘等国，是他繁衍的后代，晏龙、思士、思女、帝鸿、叔均、后稷、台玺、禺号、淫梁、番禺、奚仲、吉光、义均，是其子孙。其子孙，都是些著名人物。“是为琴瑟”的晏龙，是

个音乐家；“是播百谷”的后稷，是个农艺家；“始作下民百巧”的义均是个巧人；“始为舟”的番禺是船的发明者；“始以木为车的吉光，”是车的发明者。帝俊的子孙，一个个都十分了得，那帝俊是谁呢？

在殷墟卜辞中，有一位名叫夋的人物，受到商人隆重的祭祀。据王国维先生《殷卜辞中所见先公先王考》云：“夋者，帝喾之名。《史记·五帝本纪·索隐》引皇甫谧曰‘帝喾名夋’。《初学记》（九）引《帝王世纪》曰：‘帝喾生而神异，自言其名曰夋。’《太平御览》（八十）引作‘逡’，《史记·正义》引作‘岌’。‘逡’为异文，‘岌’则讹字也。《山海经》凡言帝俊者十有二，帝俊当即帝夋。郭璞《注》于帝俊生后稷下曰‘俊宜为喾’③”则帝俊即殷墟卜辞称“高祖夋”、史书所称帝喾者。夋，甲骨文为一鸟头人身的怪物。《史记·殷本纪》云：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”《诗经·玄鸟》有“天命玄鸟，降而生商”之说，可知帝俊乃商民族始祖契之父。

检商代帝王，《史记·殷本纪》三曰：契卒，子昭明立。昭明卒，子相土立。相土卒，子昌若立。昌若卒，子曹圉立。曹圉卒，子冥立。冥卒，子振立。振卒，子微立。微卒，子报丁立。报丁卒，子报乙立。报乙卒，子报丙立。报丙卒，子主壬立。主壬卒，子主癸立。主癸卒，子天乙立，是为成汤。”按振，据王国维先生考证，即《山海经》及殷墟卜辞中的王亥。又殷墟卜辞中所记商代帝王有武丁、祖庚、祖甲、廪辛、康丁、武乙、文丁、帝乙、帝辛九王，最后的帝辛即殷末纣王。知商代帝王，多以天干的甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十日来命名。《白虎通·名号篇》：“殷人生子，以日为名。殷人以生日名子何？殷家质，故直以生日名子也。以《尚书》道，殷家太甲、帝乙、武丁也。”《易纬乾凿度》云：帝乙则汤，殷录质，以生日为

名，顺天性也。又《史记·索隐》引皇甫谧云：“微字上甲，其母以甲日生故也。商家生子，以日为名，盖自微始。”又“太平御览》卷八十三亦引：“帝祖乙以乙日生，故谓之帝乙。”

其实，商家生子，以日为名，并不自上甲微开始，自夏代已有这个制度。王国维《殷周制度论》：“夏之季世，若胤甲、若孔甲、若履癸，始以日为名，而殷人承之矣。”可谓巨眼卓识。罗振玉云：“有商一代帝王，以甲名者六，以乙名者五，以丁名者六，以庚辛名者四，以壬名者二，惟以丙及戊己名者各一。其称大甲、小甲、大乙、小乙、大丁、中丁者，殆后来加之以示别。”

从殷墟卜辞所见，商人祭祀祖先，“都以其所名之日祭之，祭名甲者，用甲日，祭名乙者用乙日，此卜辞之通例也”④而商之继统法，以弟及为主，而以子继辅之，无弟然而传子，⑤“商人兄弟相及，凡一帝之子，无嫡庶长幼，皆为未来之储贰。”⑥故帝俊妻羲和所生十子，均有承继帝位的可能。

那帝俊作为夋，商民族始祖契之父帝喾，生子以日名名之，正和商代帝王生子以日名名之之制相吻。郭璞和杨慎，虽不生在甲骨文出土的时代，但其推测羲和生十子，是以天干的甲乙丙丁至癸名之，无疑是正确的。

帝俊妻常羲生十子，以日名名之，盖来源于古代以干支纪日的原始历法。干支纪日法，是商代盛行的历法，它是以十个天干和十二个地支交相组合，成六十单位，以一个单位代表一日，在二个月内，甲子是不相重复。其中一旬为十日。干支纪日在殷卜辞、兽骨刻辞、铜器铭文中都可看到。殷墟出土的一块武乙时期（约公元前十三世纪）的牛胛骨上，刻着完整的六十甲子，这是当时计算日数所使用的干支表。但到春秋时代，我国已经有了完整的历法，纪年纪月纪日都较精确，纯干支纪日法，渐渐被人们遗忘。

《左传》襄公三十年（公元前五四三），记载着有一则有趣的猜谜算学故事，它是由一位老人只知甲子纪日，而不知系年系月而引起的。

“晋悼公夫人食舆人之城杞者。绛县人或年长矣，无子，而往与食。有与疑年。使之年。曰‘臣，小人也。不知纪年。臣生之岁，正月甲子朔，四百有四十五甲子矣。其季，于今，三之一也。’吏走问诸朝。师旷曰：‘鲁叔仲惠伯会郤成子于承匡之岁也。是岁也，狄伐鲁。叔孙庄叔于是乎败狄于咸，获长狄，侨如及虺也豹也，而皆以名其子。七十三年矣。’史赵曰：‘亥有二首六身，下二如身，是其日数也’。士文伯曰：‘然则二万六千六百有六旬也。’”

一个甲子为六十天，四百四十五甲子，等于二万六千七百。“其季于今，三之一也”，即一个甲子的三分之一，为二十天。其“生之岁，正月甲子朔”，即甲子的初一，二万六千七百减去一个甲子的三分之二（四十天），为二万六千六百六十日，正是师旷所算的七十三岁。

有赖绛县老人的顽固，从文献上给我们保留了史前历法的遗迹，即是只算甲子，只记旬，而不记年、月、日。每个甲子包括六个旬，后人或称为“六甲”。每甲至癸，十日为一旬。殷商之世，每按旬日卜问吉凶祸福，可以推测，在“甲子周”之前，中国还有一个纯干纪日的原始历法。绛县老人的纪旬纪甲子，而不纪年月，在当时已有较完整的历法的时代，知道的人亦不多了，而成了一则算学谜语了，唯有博学的师旷能算出。

这种史前历法的遗迹，春秋时士大夫犹称道之。

《左传》昭公五年鲁卜楚丘语：

“明夷，日也。日之数十，故有十时，亦当十位。”

又《左传》昭公七年楚芋尹无宇语：

“天有十日，人有十等。”

十日，均指甲至癸十日一旬。

帝俊妻羲和生十日，原指以天干的甲至癸十日名之，这在殷商以前，天干纪日法盛行的时代，本是人人皆知的事，可传到后代，随着天文学的发展，纪年纪月纪日历法的盛行，人们便对纯干、纯干支纪日法日益淡薄，到春秋时，十日便被附会为十个太阳的神话了。

《归藏郑母经》：

“昔者羿善射。毕十日，果毕之。”

《庄子·齐物论》：

“舜曰，昔者十日并出，万物皆照，而况德之日进者乎！”

《墨子·非攻》：

“昔者三苗大乱，日妖宵出，雨血三朝，……至于商王纣，天不序其德，祀用失时，兼夜中十日，雨土于薄，九鼎迁止。”

《吕览·求人》：

“尧朝许由于沛泽之中，曰，十日并出而焦火不息，不亦劳乎！”

《淮南子·兵略》：

“武王伐纣，当战之时，十日乱于上，风雨击于中。”

《大荒东经》郭璞注引《竹书纪年》：

“夏，允甲即位，居西河，有妖孽，十日并出。”

《楚辞·招魂》：

“十日代出，流金砾石些。”（闻一多《楚辞校补》“代”作“并”。

《淮南子·本经篇》：

“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无有食。尧乃使羿，上射十日。”

《淮南子·天文训》：

"若木在建木西，末有十日，其华照下地。"

《楚辞·天问》王逸注：

"羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼。"

《艺文类聚》引郭璞《山海经图赞》：

"十日并出，草木焦枯，羿乃控弦，仰落阳乌，可为洞感，天人县符"。

天干的十日，被附会为十个太阳，并越传越离奇了。但在这十个太阳的传说中，还留有些帝俊后裔的味道。因商民族的图腾为玄鸟，《诗经》有"玄鸟降而生商"的诗句。而羿射日，日中九乌皆死，并落下乌翼。这被射的九只乌鸦，也属鸟类，大概是鸟头人身怪物帝俊子孙的血统。

《山海经》中的羲和生十日传说，说明我国天干纪日法起源甚早，殷商已普遍使用，这在大量出土的甲骨文中可得到证实，甚至还可上溯到夏代，因夏代后期的几个帝王叫"孔甲"、"胤甲"、"履癸"的已用天干记名。十日，在数学上来说，是十进位，又说明我们华夏民族早在夏商时，已产生十进位法，在世界各民族中，遥遥领先。最近的数学史著作之一Becker82 Hofmann(1)1953认为十进位法是七世纪印度最大的数学发现，这是十分荒谬的。用十进位法的天干纪日，就会产生旬的概念，十日为一旬。《山海经》中十日的传说，正代表了旬的概念。在现代科学发达的今天，旬，还在被运用。

清代吴荣光《筠清馆金文》卷一："甲乙丙丁犹一二三四，质言之如后世称排行字。"又据郭沫若研究："十干与基数相应之次数，初民数字观念仅多至四，与之相应之次数仅由甲至丁，基数观念进化至十，则次数亦进化至癸。"⑦"数生于手，古文一二三四字作一二三☰，此手指之象形也，手指何以横书？曰请以手作数，于无心之间，必先出右掌，倒其拇指为一，次指为二，中指为三，无名指为四，一拳为五，六则伸其拇指，轮次至小指，即

以一掌为十。一二三四均倒指，故横书也。”于省吾云：“原始人类社会，由于生产与生活之需要，由于语言和知识之日渐进展，因而才创造出一与二三亖之积数字，以代结绳而备记忆。”⑧故神话发生的原始时代，也是有数字，有天干的。天干十日的产生，和世界各古老的民族都产生十进位法的道理一样，因为人有两只手十个手指头的缘故，那《山海经》中的十日传说，也是由人类自身的生理特征——十个手指头所引起的。

在我国古代，亦流传着一则关于十二个月亮的神话传说，只是十二个月亮怎么成为一个月亮了，还没有神话流传下来。这十二月的传说来源于《山海经·大荒西经》：

“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”

帝俊就是前面讲的生十日的帝喾，据《史记·五帝本纪·正义》引《帝王纪》云：“帝喾有四妃，卜其子皆有天下，元妃有邰氏女，曰姜嫄，生后稷。次妃有娀氏女，曰简狄，生卨。次妃陈丰氏女，曰庆都，生放勋。次妃娵訾氏女，曰常仪，生帝挚”娵訾氏女常仪，即常羲，因仪，羲一声之转。又《路史》谓“高辛氏次妃常羲生而能言，发迨其踵，是归高辛，生太子庢及月十二。”“高辛是帝喾之号。可知常羲和羲和一样，是帝俊之妻。帝俊既有生日之妻，又有生月之妻。晋郭璞注“生月十有二，此始浴之”，为“义和羲和浴日同。”即以月名名之。杨慎《山海经补注》云：“生月十有二，自子至亥也。”即是常羲生十二月，系指子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二地支为说的，正如《尔雅·释天》所云：正月为陬，二月为如，三月为寎，四月为余，五月为臯，六月为且，七月为相，八月为壮，九月为玄，十月为阳，十一月为辜，十二月为涂。”这十二个月，是原始的天文学雏型。

十日的产生，因人类有两只手十个手指头的缘故，那十二月的产生，是什么道理呢？

月亮在黑暗的夜晚，给人以谧静、美丽的光亮，在那没有灯

火的年代，它又是夜间照明的主要光源，故在古老的年代里，早就引起人们的注意。初民在观察月亮阴晴圆缺的变化中，掌握了月亮每二十九天左右发生一次盈亏，便有了月的概念。每十二个月，又有一个周期。十二地支，便随着古人对月相的观察而产生了。

关于十二地支的起源，郭沫若《释支干》曾作研究，他以为十二支是从观察天象诞生的，但观测到什么天象，郑文光《中国天文学源流》⑨以为，十二支与十二个朔望月有关，但不是直接记述朔望月的月次，而是描绘与十二个朔望月有关的星象，即十二个朔望月中新月始见时（古代称为"朏"，即初三）其附近的星座。

初民重视对新月的观察，称之为"朏"。从"月"从"出"，即是月出之时。"朏"就是每月月首。我国西南地区佤族的古历法，就是以新月始见为月首的，这当然是古之孑遗。

郑文光以为，从新月所在天区的星象，导致了十二支的产生。他是这样考释的：

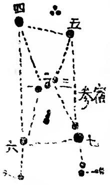


图1"子"

"子"为十二地支之首，甲骨文象参宿及其北面的觜宿，即猎户座。猎户形图形如左，而甲骨文中的子，正是猎户座的图案。甚至连觜宿三颗小星，甲骨文也不忘记画上三根小辫子表示。参宿一（猎户座ζ）现在的赤经是5时40分，公元前2100年即传说中夏代初世，赤经是2时20分，即在春分点东面约35°。在春分附近的"朏"日，新月始见，正在参宿五（猎户座r）北面不远处。由于春分日前后黄河流域一带开始春耕生产，因此把这个新月所在的参宿作为十二支之首，是完全合理的。

图2"丑"

"丑"，甲骨文作丫。而第二个朏日，新月在参宿东面30°，正是二十八宿中跨度最宽的井宿。井宿一至八，都不是太亮的星。但它附近却有零等星南河三（小犬座α），一等星北河三（双子座β）和二等星北河二（双子座α）。这几颗亮星，加上井宿本身较亮的几颗，构成图2，它跟甲骨文的丑字方向不一，但形象十分相似。

"寅"，甲骨文作㚔。第三个朏日，新月东移30°，在狮子座头部，古代名轩辕，构成星象图3，与甲文近似。

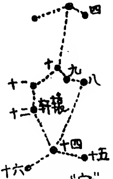


图3"寅"

"卯"，甲骨文作ф。第四个朏日，新月在翼、轸一带。

第五个朏日，新月在角、亢一带。十二支依次为辰，辰在甲骨文中有变化，一类为冈，一类为㞢。这两类都可在星象中找到。以角、亢二宿联线，可得图4，与辰第一类字形似；以角、亢二宿，再加其西面各星，即室女座，置于西南方地平线上，可得第二类图5。

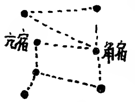


图4"辰"

第六个朏日，新月在房、心、尾等宿。十二支依次为巳。甲骨文作孒。在后世的小篆中，巳又作ε，巳从孒演化为ε。与孒相似的属武仙座，加上附近北冕、巨蛇两座的两颗较亮的星、在我国分别叫天纪（武仙座ζ）、河中（武仙座β）、河间（河

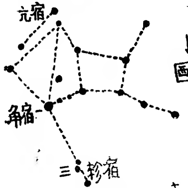


图5"辰"又一体

图6"巳"

（河仙座γ）、帝座（武仙座α），贯索四（北冕座α）和蜀（巨蛇座α），构成图6。与巳相似的是房、心、尾三宿，即天蝎座，构成图7。

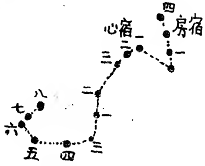


图7"巳"的又一体

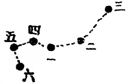


图8 斗宿

第七个朏日，新月在箕、斗等宿，十二支依次为午，甲骨文作8，向以之为马策之形。郭沫若以为"殆驭马之辔也。"而斗宿图8就象马策或"驭马之辔"。

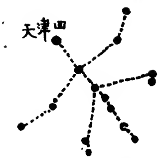


图9 "未"

第八个朏日，新月在牛宿附近。十二支依次为未，甲骨文作木。在星象方面，偏北的天津九星及其附近的一些小星，即今属天鹅座，形成一个大十字，与未近似。

第九个朏日，新月在虚、危、宿，十二支依次为申，甲骨文为ㄹ，似雷电状。在虚、危一带有几颗小星叫雷电，又有几颗叫霹雳。申或与这几颗小星有关。

第十个朏日，新月在室、壁宿，就是今飞马座。十二支依次为酉，甲骨文作日。飞马座大正方形是秋天初昏十分显著的星象，如把附近几个不那么亮的星画进去，便成为个酒罇形图10，正好和甲文酉字相似。

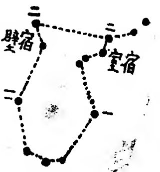


图10 "酉"

第十一个朏日，新月在娄宿、胃宿，这一天区，只有娄宿三（白羊座α）较亮。十二支依次为"戌"，甲骨文作王，是斧钺之形，郭沫若云："古文岁、戌字本通用。"岁有丰收之义。《左传·昭公三十二年》："越得岁。"指越正值丰收之年。《史记·天官书》："娄为聚众，胃为天仓，其南众星曰廥积。"《正义》云："娄三星为苑，牧养牺牲以供祭祀，""胃主仓廪，五谷之府也"，"刍藁六星，主积藁草

图11 "亥"

者。”又是牛羊，又是谷仓，又是秣草；娄胃之南，还有数星叫“天囷”、“天廪”，“天仓”，全都是囤积粮食之处所，真是丰收之景。岁的变体戌，成了十二支之一。

第十二个朏日，新月见于昴、毕。十二支依次为“亥”，甲骨文作乛。“亥”是商族先祖王亥的名字。《左传·襄公三十年》：“亥有二首六身”。而毕宿，象一个树丫，昴宿俗名七姊妹，是一个亮星团，实际上肉眼可见的只有六颗星。毕宿两丫，两首也，昴星团六星，六身也。毕、昴二宿，正是一个王亥，见图11。

根据郑文光先生的研究，子丑寅卯十二地支的产生，与一年十二个月的月相有关，说得更确切点，即与十二个月新月始见时（每月初三）的星象有关，那常羲生十二月，郭璞、杨慎以十二地支为释，无疑是有道理的。但由于后代对纯天支纪日的淡薄，正如羲和生十日一样，常羲生十二月，便被附合为生十二个月亮了。

综上所述，《山海经·海外东经》、《大荒南经》中关于十日和《大荒西经》中关于十二月亮的二则人类在草莱时代的神话传说，反映了我们的祖先，已经有了以天干和地支纪日的原始历法，有了十和十二的数字观念，以及世界上最科学的十进位法。

注：

①茅盾《中国神话研究初探》（人民文学七八年版）

②袁珂《山海经校注》（上海古籍出版社八一年版）

③王国维《观堂集林》

④⑤⑥王国维《观堂集林》卷十《殷周制度论》。

⑦于省吾《甲骨文字释林》页九十六引。

⑧于省吾《甲骨文字释林》页九十六。

⑨郑文光《中国天文学源流》页120—132，科学出版社1978年版。

烛龙和北极光

张 明 华

日月经天，星斗灿烂，河汉纵横。在广阔的宇宙中，瑰丽多彩的自然现象的变化，例太阳每天的东升西落，月面每月的圆缺盈亏，一年四季的寒暑变迁以及晴夜流星的飞跃天空，还有沙漠和海洋中的海市蜃楼等等，在古老的历史年代里，就曾经吸引了人们的注意。在我国古老典籍《山海经》中，就记载着一则与自然界有关的神话。

《大荒北经》："西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。不食，不寝，不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。"

又《海外北经》："锺山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息；息为风，身长千里，在无启之东。其为物，人面、蛇身、赤色，居锺山下。"

"烛阴"，晋代郭璞注："烛龙也，是烛九阴，固名云。"又朱起凤《辞通》："龙，古作竜，阴，古作侌，两形相混，故误。""章尾山"，清代郝懿行笺疏："《海外北经》作锺山，此作章尾山，章、锺声近而转也。"则知烛阴即烛龙，章尾山系锺山的异名，《大荒北经》和《海外北经》讲的是同一则神话故事。"瞑"，李善注《文选·思玄赋》引此经作"眠"。"风雨是谒"，郝懿行云："言能请致风雨。""烛九阴"，郝懿行云："照九阴之幽阴也。"可知烛龙神居于北方的锺山，他身体如条委延的蛇，足足有千里之长，全身呈现火红的颜色。只要烛龙把眼睛张开，世界就变成了白天，眼睛一闭拢，黑夜就降临大地，

他神力无穷，吹口气就彤云密布，大雪纷飞，成为冬天；呼口气马上又赤日炎炎，变成夏天。他蜷伏在那里，不吃饭，不睡觉，不呼吸。一旦他出现，其光亮能烛照北方幽阴之地。

《淮南子·地形训》对烛龙所处的地望有所补充："烛龙，在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。其神，人面龙身而无足。"雁门、委羽之山在何处？

《北次三经》有碣山之山，"北水行五百里，至于雁门之山，无草木。"又《北次二经》有梁渠之山，"修水出焉，而东流至于雁门。"又《北山首经》有少咸之山，"敦水出焉，东流注于雁门之水"。又《海内西经》："雁门山，雁出其间。在高柳北。"据谭其骧先生考证：雁门水即今南洋河及洋河，敦水为山西阳高县境内的南洋河一支流，修水即《汉志》于延水，今东洋河①。又史念海先生在《雁门关》一文中说得更清楚：高柳，在汉代隶于代郡，在今山西阳高县。《山海经》所载的高柳雁门山，郦道元《水经注·㶟水注》云："其山重峦叠巘，霞举云高，连山隐隐，东出边塞。"现在阳高县北就是内蒙古丰镇县地，这两个县之间有高山，为西洋河发源地，而西洋河就是《山海经》所说的雁门水。这座山现在犹高2200米，和其南的管涔、云中、勾注诸山相伯仲，战国和秦汉人所说的雁门，应该在阳高县北西洋河上源处②。那高柳属雁门郡，雁门郡中有雁门山，其得名可以不必介释已是十分清楚的了。可知《山海经》中的雁门，在今山西阳高县与内蒙古丰镇县交界处。

"委羽之山"，故名思义，即鸟落羽毛之地。《海内西经》："大泽方百里，群鸟所生及所介。在雁门北。"据袁珂先生考证：此系千里大泽，位在我国西北方，即"夸父欲追日景，逮之于禺谷，将饮河而不也，将走大泽，未至，死于此"的大泽，亦是穆天子传卷四所谓"北至旷原之野，飞鸟之所介其羽"之旷原。大泽位在北方，或即河套附近之地③。那委羽之山也在雁门

北。

地处雁门之北的烛龙，剔除其神话内容，究竟为自然界何物？

我们知道，在人类草莱未辟的时代，我们的祖先对自然界变幻莫测的现象，如日月的运行，昼夜的更迭，刮风下雨，打雷闪电，植物的春生夏长秋枯冬凋，人的生老病死等规律无法理解，既惊异又畏惧，并要求解释这些自然现象。我们现在有科学来回答这些问题，但古人生产力低下，知识贫乏，无法解释，便以为冥冥之中必有神灵为之主宰，于是编造一个荒诞的故事来解释宇宙间的秘密。凡关于日月星辰等种种关于自然现象的神话，都是原始人为要解释自然现象而作的。在我国有太阳神羲和、月亮神常羲、雨神雨师妾、雷神雷公、霓虹神、风神飞廉、云师丰隆、洛水女神宓妃、河神河伯、金神蓐收等神话。例如由于地球不停地自东向西转，形成太阳每天的东升西落。《离骚》、《淮南子》对太阳神羲和从东方旸谷升起，浴于咸池，向西方崦嵫逼近的描述，正是揭示了这个规律。《淮南子·天文训》云："日出于汤谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明；登于扶桑，爰始将行，是谓朏明；至于阿曲，是谓旦明；至于悲泉，爰止其女，爰息其马，是谓县车；至于虞渊，是谓黄昏；至于蒙谷，是谓定昏。"《天问》："日月安属，列星安陈。出自汤谷，次于蒙汜。"《离骚》："朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃。欲少留此灵琐兮，日忽忽其将暮。吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。"我国地势西高东低，西北是高山峻岭，东南滨海，长江大河皆流注入海。古人意识到这个现象，但极其诧异，便以为是共工神怒触不周之山造成的。《淮南子·天文训》："昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰就焉。地不满东南，故水潦尘埃归焉。"世界各地也都有不少介释自然现象的神话，在加里福尼亚劈乌忒·印地安人（Pinte

Indians）有一则有趣的太阳、月亮、星星的神话：太阳是天空的父和主，月亮是他的老婆，星星是他的儿女。太阳常抓他的儿女当饭吃，所以星儿们不敢见他，每当太阳早晨出来巡行天空的时候，星儿们躲得远远的，直到父亲上床睡觉，才敢出来。地下深处，深到不能计算，有一个洞。太阳在天上巡行后，就滚进洞里睡觉。这个洞很窄，太阳钻进后不能转身，第二天只能从洞的另一端钻出来，他一出洞，便捕捉自己的儿女来吃，有几个逃得慢的，被他逮住了吃在肚里。太阳的形状不能被看见，他象一条蛇，或是一只蜥蜴。我们看见的是他的肚腹，那里装满了被他吞下去的星星，所以特别光亮。月亮也是钻进那个深洞去睡觉的，但很怕她的丈夫太阳，所以当太阳从此端钻进洞去，她就从彼端钻出来跑到天空中去。她爱她的儿女星们，她在儿女们中间觉得极快乐，而星星们也象得了安慰，在母亲月亮周围闪光、跳舞。月亮很爱儿女，但又无法保护他们。每一个月，太阳要吃下几个儿女星儿，所以母亲很伤心，为了纪念她的悲哀，她一定要撒些灰在面孔上，但灰渐渐会脱落，有一时，月亮的面孔又洁白圆满没有灰了。可是太阳在一月中又吃了几个儿女，月亮又把灰撒在脸上，……。这个故事，只有当原始的印第安人仔细观察太阳、月亮、星星的关系，太阳的东升西落，太阳月亮的昼夜互见，月亮每月的盈亏才编造出来的。

那《山海经》中所描绘的烛龙，是古人观测到一种什么自然现象而加以编制出来的神话？

我们不妨将我国古籍中关于烛龙神的形态与北极圈内所发生的昼夜变化、北极光等相比较，就会惊奇地发现，《山海经》中对烛龙的记述，与在我国北方见到的北极光极相似。《楚辞·天问》："日安不到，烛龙何耀？"东汉王逸注："言天之西北，有幽冥无日之国，有龙衔烛而照之也。"可知烛龙居住在终年不见阳光的幽阴之地，它以自己的光亮，为这片土地带来光明。北

极光不亦发生在北极圈周围的霞光，远看犹如大火燃烧，照亮天际和大地。烛龙在《楚辞·大招》中又作“逴龙”，云：“魂乎无北，北有寒山，逴龙赩只，代水不可涉，深不可测只。天白颢颢，寒凝凝只，魂乎无往，盈北极只。”这一寒山，洪兴祖《楚辞补注》以为即章尾山。朱熹《楚辞集注》：“赩，即赤色，无草木貌。颢颢，光貌。盈北极，言此冰冻，满北极也。”王夫之《楚辞通释》：“天白颢颢，冰雪照炫也。盈北极者，言直至北极，寒冰充满天际也。”烛龙生活在寒冰充满天际草木不生的北方，不亦近乎北极圈下的区域，长年是“层冰积雪，峨峨千里”的真实写照。《山海经》中“烛龙瞑乃晦，视乃明”，不亦近乎北极圈下的极昼和极夜。我们知道，由于地球绕太阳公转的轨道和地球的赤道成23度半的交角，太阳直射点在北纬23度半和南纬23度半两条纬线之间来回移动，当夏至太阳直射北回归线时，南纬66度半以南的地区一天二十四小时见不到太阳，出现连续的长夜，为永夜，在北纬66度半以北的地方一天二十四小时都在太阳照射下，为永昼。同样，在冬至这一天，太阳直射南回归线时，南纬66度半以南的地方为永昼，北纬66度半以北的地区为永夜。地球上出现永昼和永夜的地区，是以南、北纬66度半这两条纬线为界的。这两条纬线分别叫做南极圈和北极圈。据统计，北极一年中永昼日数为186天，永夜日数为179天。在我国东北黑龙江南岸的漠河地区，地处北纬53度，每年夏至前后，每到夜里十点钟，还是白天，而凌晨三点多钟，已是霞光万道，旭日东升了，素有不夜城之称。古人不理解永昼和永夜形成的原因，便以为是神通广大的烛龙神张开眼睛和闭上眼睛时形成的。又由于北极地区，太阳光照射到地面的斜度很大，而且在冬季整日整月见不到太阳，地面所得的热量极微弱，气温极低。那里半年昼半年夜，又无鸟语花香，冰雪千里，荒凉惨淡，我国人称为久阴之地或是幽冥无日之国。在北极圈附近，出现奇迹般的北极光，壮丽夺

目，照亮这终年被层冰云雾笼罩的地方，这不亦近乎《山海经》中身长千里的烛龙衔火照九阴的奇异景象。极光具有变化遽急之美丽色彩，通常为带蓝白色之绿黄色，渐至下部，其色渐红，有在某一时期全体变为红色或暗红色。一九五七年三月二日夜晚七时，我国东北边境漠和及呼河城出现殷红的灿烂霞光，象夏天的彩虹，从雅布洛威山岭腰部升起，从黑龙江上空伸向大兴安岭的南方，这条鲜艳的光带放射出奇异的光彩，色彩缤纷，象拂晓的朝霞，映红了北方的上空。《山海经》不亦是用"人面蛇身而赤"，"是烛九阴"极简洁的话来概括烛龙神的。烛龙出现时的光辉烂灿，《文选·日赋》（谢惠连）有描绘："若乃积素未兮，白日朝鲜，烂兮若烛龙耀照昆山。"李善注："《诗含神雾》'天不足西北，无有阴阳消息，故有龙衔火精，以照天门中也。'"《艺文类聚》引晋代郭璞《山海经图赞》云："天缺西北，龙衔火精，气为寒暑，眼作昏明，身长千里，可谓至灵。"这大概是我们的祖先，见到极光，不知何物，便根据极光之形状、颜色，以为是条巨龙，衔着火精，照亮整个天际。并将这现象加以扩大，神化，以为有条神龙守卫在北方天空。

我们知道，通过近代太阳物理学、地球物理学和空间物理学的协同研究，人类已证实天空中出现的北极光，是由于太阳耀斑（一种太阳爆发现象）引起的，太阳耀斑产生的高能粒子流冲击地球高空大气时，可使大气的原子、分子处于激发或电离状态，再通过原子、分子的能级跃进，便产生了大气发光现象。由于地球磁场的作用，在地球的南北极地区（纬度60度以上）容易产生极光。但在太阳爆发剧烈的年代，会放射出更大量的高能粒子流，这时地球大气受到冲击的范围增大，有时在40—60度的中纬地区，也可以看到极光。去年六月十八日晚十时左右（八二年），黑龙江、内蒙古、辽宁、河北、山西等地区，看到了北极光④。那处于北纬41.4度的山西阳高地区（雁门），看到北极光是可能

的。清同治元年和十年，陕西《大荔县志》和河北《东光县志》记录了北极光的出现。大荔县地处北纬34.8，东光县处北纬38度，那雁门地区见到北极光，是无可怀疑的了。

古往今来，北极光引起人们极大的兴趣。目前世界各地纷纷设观察台，对它的形成、发生、变化、形态进行研究。正在揭开北极光之迷。我国天文学史上，一般以为较早记录北极光的是成书于汉代的《汉书·天文志》，其云："孝成建始元年九月戊子，有流星出文昌，色白，光烛地，长可四丈，大一围，动摇如龙蛇行。有顷，长可五六丈，大四围所，诎折委曲，贯紫宫西，在斗西北子亥间。后诎如环，北方不合，留一刻所。"建始元年九月戊子乃公元前三十二年十月二十四日。《旧唐书·天文志》亦有记载，云："景龙元年，九月十八日，有赤气竟天，其光烛地，经三日乃止。"又"（唐）代宗即位，其月壬子夜，西北方有赤光见，炎赫互天，贯紫微，渐流于东，弥漫北方，照耀数十里，久之乃散。"这次极光，在爱尔兰，和安格鲁撒克逊的史书里有记载。《唐开元占经》卷三引京氏易《妖占》曰："'天开见光，流血滂滂'。《天镜》曰：'天裂见光，流血汪汪'。景帝三年，天北有赤者如席，长十余丈，或曰赤气，或曰天裂。"这些，都是对北极光的记录，但记录得最早的，要算是《山海经》中对烛龙的描述。《山海经》虽说成书于战国至秦汉之间，但故事的源头应上溯到人类草莱未辟的时代。烛龙的故事，说明我们华夏民族，早在远古时代，就对极光进行了观察，并加以神化、扩大化经过历史的演变，成为流传下来的一则有趣的神话了。

注：

①谭其骧《山经河水下游及其支流考》（《中华文史论丛》第七期）。

②史念海《雁门关》（《地名知识》八三年三期）。

③袁珂《山海经校注》二八四页。

④《解放军报》八二年七月十二日。

试论《山海经》的成书年代与其资料来源

任 乃 强

一、比较我国最早出的几部地理书

《禹贡》、《禹本纪》、《穆天子传》和《山海经》，是我国最早出的四部地理名著。《禹本纪》见称于《史记·大宛列传》和《汉书·张骞传》，但其书久佚。班固以后更无人提到它。①《穆天子传》，晋代才从汲县魏塚出土，马、班皆未曾见。但它是周穆王随从史官逐日记录他游迹的起居注②。是当时最真实的地理书。可惜竹简残脱，只有西踰河至春山和西王母国与盛姬死葬两大段是完整的。可以不论。兹只比较《禹贡》和《山海经》两种。

《禹贡》，文字精简，叙述条理好，描述九州风物、道路、山脉、水系，几于完全符合地理实际，经孔子把它收入"尚书"，作为经典传世。但它不可能是夏代的文章和制度，也不是商(殷)、周、秦、实际施行过的制度，而只能是西周末期地理学家(史官)寄托其划野经邦理想的著作。三千年前已有这样美备的地理知识，提出这样的政治理想，无论伪托于禹者是何人，都是中华文化的骄傲。无怪孔子欣赏它，收为《夏书》冠首，克以流传至今了。

今传的十八篇《山海经》，文字和内容远远跟不上《禹贡》，唯一的优胜处，在导山之部较《禹贡》详密。《禹贡》导山，才87字；《山海经》只《五藏山经》就有二万字左右。(旧传郭璞

注本，经文15,503字。郝懿行注本，为21,265字）。它和《禹贡》共同的优点，是取用资料，都力求踏实可靠，经得起检验考核的。（包括古籍文字、地理实践和民间传说的核对）。这一优点，稳固了历代人民对他的信心，克以成为保存至今的两种地理书。

《禹贡》作者所依据的，是国家机构征集拢来的地理资料，故能很全面，很核实。《山海经》十八篇，是刘歆"秘书言"与"太常属臣望"（当时奏表皆称名不举姓。歆已改名秀，故只称臣秀。）依据民间所藏三十二篇（种）地理书纂合成的，（参看"刘秀上山海经表"），不是一人一时编写的书，而是纂集若干时代的实地探险考查者所经路线与所见闻的记录，（或出于口述，他人代为记录）的书，所以与《禹贡》写出的形式不同。

二、辨两种《山海经》和十八篇山海经的真实性

《汉书·艺文志》是依刘向《七略》写成的。其《数术略》的"形法六家"中，首列"山海经十三篇"。那与刘歆表上的十八篇山海经是截然不同的两部书。"形法"，即近世所谓"相法"。相人，相六畜，相刀剑器物，相地形建筑、城郭、朝堂、宫宅和坟墓，古代皆有书籍传授。此六家之"山海经"应是相地形的，即后世所谓"堪舆书"。或许就是后世所谓"葬经"。葬经讲究来龙、（即山脉来势）、沙水（即山下水陆形势）。相城郭、宫、宅亦是如此。统称"堪舆"，即能勘察地形之义。刘秀（歆）表上的《山海经》，即今传郭璞注本的十八篇《山海经》，并无一字涉及相城、郭、宫、宅和墓葬地形的话。且刘歆表上《七略》的时间在前，又表上十八篇山海经的时间在后（已经改名刘秀了），不可能把两种性质不同的书混同起来，又分作两次表上。窃疑《七略》的"山海经"原作"山水经"，后人传写讹作

山海。因为相地形，以山水为重，与海洋无关。③这类相书，是无山海真实性可言的。

刘秀表上的“十八篇山海经”，（下专称《山海经》。）为五藏山经五篇，海内外经八篇，大荒经五篇。“五藏”的藏字，表示为“内地”之义，（如今云腹里州县）。“海内外”的海字，是用《尔雅·释地》“九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海”之义。等于现代语“少数民族地区”，非海洋、湖海之义。“大荒”之荒，亦是用同书“觚竹、北户、西王母、日下谓之四荒”之义。还可能推至远到“四极”，故云“大荒”。其“五藏山经”二十六章，全是采用前人入山踏勘者的旧文，包括有夏、殷、周、秦、汉大约一千五百年中巫师、方士、祠官和探奇猎士的实践记录。自然有些最早出生的资料，经过长期的传写，会要发生或多或少的变样，有些最后出的资料，也会受早出传说或文记的影响，而陷于偏见，大体说来，总是要与纂录时实际情形符合才会被收录的。所以在古地理书中，具有较高的真实性。尤其是中山经，所记中原诸山，由于能够鉴定的人多，他的选择更严。

海经和荒经，真实性比较差些，因为原始资料就已有采自传闻之处，和纂辑人无法核对地理实际，只合依据旧文；并且在删节改录时也会发生误解。但采择是慎重的，大体能符合当时的实际，决无随意捏造之说。这是他远胜于《禹本纪》之处。所以《禹本纪》早消灭了，而他能流传至今。

“荒经”五篇，原是海内外八篇写定后，又由纂辑者本人，或后人，再从旧文籍里辑录得原辑八篇未收录的好资料；往往是比原辑海经更可贵的史料。其末篇标云“海内经”，表示为海内经四篇的增补。④

三、《山海经》采用殷代资料的证据

例如：西山首经总称“华山”。从“钱来之山”开始，四十五里“松果之山”。又西六十里便是“太华之山”。又西八十里至“小华之山”，（今云少华山）。凡阅十九山至“隗山”，二千五百九十七里。这十九山，除了古今异名难于指出者外，如“南山”即今之终南山。《周诗》亦只称“南山”。如“嶓冢之山”，自《禹贡》至今名称未变。还有“时山”和“大时之山”，毕沅云：“时，读如泰畤之畤。黄帝立畤，于雍多有其名”。谓古除地而祭之场所曰畤，关中称畤之地多；“时山”为曾作畤之山，字讹作时。又云：“太畤之山，疑即太白山也，在今陕西郿县东南四十里，《广韵》引此作‘泰时’，当为泰畤。《封禅书》称：自古以雍州积高，神明之隩，故立畤，郊（祀）上帝。盖黄帝时尝用事（于此山）。《说文》亦云：古扶风有五畤，皆黄帝时祭。则泰畤之名起于黄帝……”云云。沅治陕久，幕中罗致地理学者多。其说当遵。然则此章所言是秦岭山脉可定。

可怪在：秦岭山脉，北麓即是渭水平原，周、秦、汉代的王畿所在。汉族古称“华族”，中原古称“华夏”，都是依华山取名。无论《山经》作者生于周代、秦代或汉代，总当把它列在中山经内，为何偏是把它列在西山？相反，《中次九经》的岷山、女几、来山、崌山、高梁之山、玉山（巫山），明明皆是巴蜀的山，在秦岭的西南，去中原甚远，秦代才开置郡县，却又不收其山入“西山经”或“南山经”，而收入“中山经”？窃以为这是因为纂辑此书者，于西山首经华山，是使用殷代巫师的记录。只有夏殷两代华山山脉乃在王畿之西。殷巫或因祠祭，或因猎狩，或因采药，或因奉有其他使命入山探险，（巫在殷代是高级知识分子，文化的创造者，政治地位很高），考察了这条大山脉，记录得翔实认真，原称“西山经”，故后世纂山经者列它于西山之首。至于他西南梁州诸山之收入“中山经”，则是因为原资料是秦开巴蜀为郡县后，探险者的考查记录。因其已经属于华夏领域

了，原就列在《山经》的中山。正如《中次十一，十二》两篇为两湖地区之山，而不入南山经，是一个道理。

“钱来之山”，毕沅谓“当在今河南阌乡县”。“松果之山”，毕云“《初学记》及《文选注》引此作松梁山，在今华阴县东南二十里”。今按：钱字，本义为农耕之具（小锄）。来字，本义为麦类。均见《诗经注》。⑤钱来山名取义当为黄土冈陵种麦之丘。即还是农村地带。依毕沅注，当在潼关之东，崤函之间，正是殷代王畿最西部分。那位巫师从此上山，升入松林地带，靠松子补助食粮走向太华，少华，符禺之山，石脆之山，英山，竹山，浮山，羭次之山，時山，终南太白，太時诸山，才到汉水发源的嶓冢山，均经毕沅改订明确，无庸怀疑。只嶓冢以西，极于騩山，是今甘肃省内之地，古今地名变革尚待详考。⑥亦皆只能算殷代西徼之山，周、秦、汉畿辅郡县地面不得以“西山”称也。

四、西次三经的资料来源

西次三经自崇吾之山至翼望之山凡二十三山六千七百四十四里，全在河西徼外。其路线与周穆王西巡至西王母国路线相当。中间地名如“长沙之山”、“密山”、“槐江之山，南望昆仑”与“乐游之山”及“玉山是西王母所居”皆与《穆天子传》表里相应。又所谓“积石之山”、“三危之山”，均见《禹贡》，但部位不能与实际相应。又如“不周之山”亦见《淮南子》。“河出昆仑”之说同《禹本纪》，见《史记》与《汉书》，足知此二十三山的一章，决非一人考查所记，而是纂合若干人的记录所成。只西王母一条可以定点，全部诸山部位排比则是零乱错出的。

例如“乐游之山”若即《穆天子传》说的“西济于河，爰有

温谷乐都”，其地应在河西武威县界。此经说自山“西水行四百里，曰流沙”，指的是到了白龙堆沙漠，古今合得。但说自此流沙“二百里至于蠃母之山。又西三百五十里曰玉山”，便是“西王母所居”，（应指今和田、于田大绿州。）道里便嫌太短了。这都还可诿为数字抄误。其尤难为解的，是自此“又西四百八十里曰轩辕之邱”；“又西三百里曰积石之山”。还说这积石山，“其下有石门，河水冒以西流”。若说“石门”指的今循化县东的积石峡，则在流沙之东两千里，和在于田县东四千余里，不合为西行。似此，必由纂资料者不明西王母国所在，谬因《汉书地理志》临羌县记有“西王母石室”，又因《禹本纪》有河出昆仑，潜流复出于积石山下之说，而错误连缀如此。又“三危之山”，按之《禹贡》，当在今玉门县南，而此经亦排次为玉山又西一千一百里。而且更西五百四十里即为“天山”。若谓祁连山本义即是天山，则道里、方位、叙次全谬。若谓天山即今新疆之天山，虽道里方位皆可强合，中间山名则刺谬难解。从来研究地理者莫能说通。

我的看法如下：

从河西走廊出玉门，循昆仑山脉，喀刺昆仑、葱岭山麓的塔里木大沙漠边缘的绿州地带是一条平坦的车马、驼队通行的道路。早在四千年前，西部亚洲各民族国家就已有商队与中华往来了。（即今天通称的“丝绸之路”。）这条线上的沙漠绿州，原始居住的民族是从西藏高原上来的羌族分支，古称“葱茈羌”。⑦他与河西地区月氏，和天山南路的龟兹同类，语言、习俗与中华相近。很早就成为中华与葱岭外西亚诸国商队的东导主人，以供备商旅食宿、刍秣致富，文化相当高，但国小人少，绿洲分散，不能建成大国。于田、和田绿洲面积最大，很早便已建成了文化相当高的国家。他以女子为王，官吏都是女子，男子只做远道经商与战斗射猎的工作，⑧所以华人称他作“西王母”。周穆王好远游，

曾到其国，属实。当时史官记录其行程（穆天子传）。其后好奇往来者益多，但皆属商贸关系。春秋战国之世，匈奴渐强，征服这些绿洲国家，征用其兵员和粮食。赶走了河西的月氏部族，据其农田城堡，势凌华夏。汉武帝欲断匈奴右臂，派张骞出使西域，招抚诸国同拒匈奴。诸国乐于听命，果然收到了削弱匈奴的实效。于是出兵屯田、保护诸国。直至宣帝、元帝时，葱岭内外三十余国都是亲附汉廷的。在这期间，汉廷遣使考查诸国者，先后数百人次、无国不到。就不是到于阗国而止了。于阗已以男子为王和官吏，汉使、汉商亦皆不复知其为西王母之国了。沿途的的山名水名，亦多与周穆王时不同，汉使汉商，侈谈见闻，而不能详其沿革。纂山经者，蒐集旧文，自夏殷商人，周穆从臣，武、宣世使节访问之说，纂为此章，所以叙次那样错乱。若有时间，对正现实地理，细加改订，是可以调整错简，改正叙次，查出资料依据来的。

五、东山经采自战国燕齐方士之书

东山首经原文云："首曰樕蛛之山。……又南三百里曰藟山。……又南三百里栒状之山。……又南三百里曰勃齐之山。…又南三百里曰番条之山。……又南四百里曰姑儿之山。……又南四百里曰高氏之山。……又南三百里曰岳山。……又南三百里曰犲山。……又南三百里曰独山。……又南三百里曰泰山。……又南三百里曰竹山，錞于江"。（郭注"江，一作涯"。）"凡十二山，三千六百里"。

审此十二山中，可定在今山东境内者，惟泰山与独山，古今名称不变。皆在济宓地区。泰山高大特出，独山小而近水，（独山湖缘山为名）特点鲜明，故能古今不变也。"岳山"为五岳山名的地方省称。可以拟为华山、恒山、嵩山，但皆已明著于西

山、北山、中山三篇了，不当窜在东山经内。阮注“疑即泰山”，则与下文“泰山”重复。惟淮水以南之霍山，为古之南岳。历世有“岳山”之称。⑨其在全国部位，实属偏东。汉代以衡山为南岳，于是世人只以霍山为“霍岳”，不更列入祀典。史迁《封禅书》云：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运…而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后，皆燕人，为方仙道，形解，销化，依于鬼神之事。”又云：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲”。所谓燕人“为方仙道”，即秦汉所谓方士之言神仙者。⑩所谓“蓬莱”，指山东烟台外海中山，莱州因以为名。所谓“方丈”，谓海中漂蓬之仙山，盖因海舶隐显假托之言。所谓“瀛洲”，盖缘舟人已见日本诸岛而说，用邹衍裨海圜瀛之说命名。燕昭王盖曾遣人求之于齐地沿海也。

此经首七山，皆无文献可资考订。然自霍山向北逆推二千三百里，无论古今度量如何不同，道路如何曲折，楸蛛亦当在燕国极北，或东界的勃海北岸。则作此行探险者为燕昭王所遣方士，如宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高之徒中某人，可定。神仙家方士，皆谓五岳与海上三山为真仙所在，故此行使者先向霍岳。当时，恒岳在赵，华岳在秦，嵩岳在韩，泰岳在齐，霍岳在楚。齐楚临海，而燕齐方交恶互攻，唯燕、楚最睦，故此使者先诣霍岳；时间当在齐国灭宋之前。（公元前286年稍前）。自燕京出发，缘太行东麓低山行进，故首七山名皆无高山意义，而水皆“东向”流走。山亦不为世人所重。既至霍岳，而燕用乐毅，与秦及三晋共击齐，下齐七十余城。（公元前284年。见《史记·六国年表》。“齐城之不下者，独唯聊、莒、即墨，其余皆属燕”。（《史记·燕召公世家》）。时为燕昭王二十八年。故此求仙使者，自霍岳转向泰山。历豺山、独山凡九百里而达。所云“竹山镎于涯”者，盖谓登莱州之芝罘山（半岛），望见崆峒岛，以为蓬莱，遂归报于昭王。缘六年而昭王卒，乐毅中谗走，田单自即墨反攻，

尽复齐地，燕人求仙者不复入齐。然而其书则传，故纂“山海经”者采为东山经首。

独山在霍岳之北，泰山又在独山之北，而经皆云“又南”者，盖因手惯而讹。实当作“又北”，和“又东至竹山”。东山首经资料来源，只合如此解释。

东二次经“自空桑之山至于硜山，凡十七山，六千六百四十里”。则当是依据齐王派出的求仙使者的记录。或是威王，或是宣王，或是更后的齐王。其出发所登第一山，当在曲阜县。即孔子出生之处。（毕沅注译）。其南一千里“峄皋之山”以下，“水行五百里，流沙三百里”，显然是进入黄海的海州湾了。又因风浪不胜，登陆沿沙岸行，“至于葛山之尾”，与“葛山之首”，在楚国吴越地面寻找仙山。未得遇仙而还。

东次三经“凡九山，六千九百里”。向南“水行八百里”乃得一山，（岐山）“又南水行五百里”再得一山（诸钩之山）。“又南水行七百里”又得一山（中父之山）。显然都是停泊避风之岛，当在江浙沿岸。“又东水行千里曰胡射之山，无草木、多沙石”，可能已是琉球群岛中的一个小岛。“又南水行七百里曰孟子之山”（毕沅据藏经本改作孟于。）乃是大岛，有草木，鸟兽，居民。又水行二千余里乃登陆(流沙)极于“无皋之山”，合当是闽海沿岸了。这样一次海上航行，若非齐宣王派遣的，便只能是秦始皇派遣的。按《封禅书》文，以齐国派出为是。大约在齐称东帝以后，“齐楚方睦”之时。亦可能是刘歆误将齐、秦两篇误合为一篇。

东次四经“八山，一千七百二十里”，全在齐国界内。路线始于“临于北海”（指勃海）的“北号之山”，最初向南，转东南，又转东北。最后转东，至山东半岛东极之小泰山（在成山角）而止。未曾入海。亦当是齐国所遣使者求仙的记录。

六、南山经全是秦汉年代的产物

南山三经，都是自西向东行进的勘探记述。首经称为“䧿山，其首曰招摇之山，临于西海之上”。我考即是云南大理的点苍山。“凡十山二千九百五十里”终于“箕尾之山”。此山“踆于东海”，我疑是指雷州半岛。依据只在于点苍山自古相传有鸟会，又临洱海。(自然海字亦可解为叶榆、嶲、昆明民族地区)，和“箕”是南方星群。自然这样依据是不足靠的。后读谭其骧先生论述，指出在桂林、厦门之间，我亦心折。惟无论是在大理，在桂林，都是秦始皇和汉武帝时才开辟的郡县。始皇统一天下以前，不可能派员到此诸山祠祭。而经文戴有祠礼仪物。所以他不可能是秦汉置郡县前勘探的记载。（尽管商路早已开通，祠官却不能到）。最鲜明的证据，尤在南次二经，连续有“兽”、“貍力，见则其县多土功”。长舌兽“见则郡县大水”。猾褢兽“见则县有大繇”。和鴸鸟“见则县多放士”，等文句。

郡县之制，虽是秦统一前就曾有过；但那时是以县辖郡。若以郡领县，则是秦统一前后才有的制度。此文以郡冒县，则是秦统一后的记载可定了。并且说鸟兽见即有祥兆，须是多次经验得出的总结，是必待积有岁月才能制定的；秦祚甚短，它有可能是汉代祠祭山川使者的记录。

凡南山三经所记鸟兽，虫鱼，草木，矿产，与神像，祭品，皆与长江以南地理、物产、人物情俗符合，应肯定为确有祠官实地考察之记载。中山十二经，北山三经亦然。

考祠祀鬼神，自黄帝始。初只除地为畤，渐至封禅祈福。秦以前祠祀之地不出中原。秦始皇始施行于长江流域。汉武帝用公孙卿言，定祠官之制，遍祀名山大川，建宫观。史迁《封禅书》言：“天子所兴祠，太一、后土，三年亲郊祠。……凡六祠，皆

太祝领之。……方士所兴祠，各自主，其人终则已，祠官不主。他祠皆如其故”。所谓“方士所兴祠”，皆随方士所至任意创立，祀其所称之神。凡《山经》所言诸神像与所制祭典殆皆是也。⑪至宣帝世，祠祀之官遍天下。至于“武帝巡幸所至皆立世祖庙”，和遣使迎致金马碧鸡。甚至于祠祀猎获白虎之爪牙残体。又遣官祭祠遍郡国。（详《汉书·郊祀志。）南山三经，即有可能采自宣帝时祠官之言者。

七、海、荒九经诸国的资料来源

海外四经、海内四经记载许多异域民族部落，大都称之为国。所称诸国，每有见于《禹贡》，《竹书纪年》，《穆天子传》，《周书·王会》与《伊尹献令》，《管子·小匡篇》，《淮南·地形训》和《尔雅》的。不过各书所记的时代不同，《海经》把他们广泛收列，不加区别，竟把上古曾经有人说过的异域民族部落，当作当时仍然存在；又复因历时久远，误采传说，有所加工而已。例如：长股、贯胸、僬侥、西王母，就早见于《竹书纪年》的上古年代。“西王母”已经《穆天子传》详细证实，又见于《汉书地理志》和《尔雅》。虽然《汉书·西域传》不见此国，那是因为汉时这个国已改称“于阗”，更立男子为王，与其他绿洲诸国一同脱离女性中心社会了。《西域传》里有个“婼羌”，不在三十六国之内，却叙冠三十六国之首。我考他是指青藏高原上牧民部落（保存着母系氏族制度的部落）的华人称呼。指的是今青藏高原上羌塘、柴达木和阿里诸地面的牧部，不属于沙漠绿洲之国，而是沙漠绿洲之国的人种（葱茈羌）来源地，语言相通，农牧交易不绝，故《西域传》附带言之。他们自呼为RO，故云“婼羌”。⑫这样的母系氏族部落，满布于青藏高原的游牧区。《隋书》、《唐书》称之为“女国”，有东女国、西女国与

苏毗诸名。汉以前人皆称之为西王母。《汉书·地理志》临羌县西海盐池说的“西王母石室”，所指为茶卡盐湖附近古女国的遗迹，不是《穆天子传》的西王母。《海内北经》说的“西王母”，可能即是指的这里古女王之国的传说。《海外西经》所说的“女祭女戚”和“女丑之尸”，也可能是指的这个部分，或柴达木部分的羌落。尽管《西山经》、《海内北经》、《大荒西经》皆曾说到“西王母”，各所依据的资料则不同，其所在地与时间亦皆不同。《西山经》是依据的《穆天子传》，可定。《海内北经》与《大荒西经》所引，与《班志》同地，可能同出于《禹本纪》。云“梯几而戴胜杖”者，是近实之言。云“戴胜、虎齿、有豹尾，穴处”者，后人加工之言也。

《淮南·地形训》举有“海外三十六国”，殆全与《海经》相同。可为同取自《禹本纪》之证。这些国名，汉代全都不见。可知其为周秦年代收纂之书，《禹本纪》而汉代人采用之。故司马迁斥其所记为“怪物”。⑬其他诸国资料来源，不可尽考，大抵皆古代史家所记，原书久佚。即《管子小匡篇》与《王会》、《献令》诸国，亦皆周代好事者依据旧文所造，又在《禹本纪》之外矣。⑭

八、海、荒九经“怪物”的资料来源

《史记·大宛传》所云“怪物”，在《山海经》者，大抵可分为三类：一是畸形动物。如双首、双身、四角、独脚之类。《五藏山经》最多。本是双胎联体所致，世不恒见。积数千年人所遇见者聚为一篇，加以夸大，则令人厌恶以为怪物也。二是宗教徒臆造之神怪图画。如山经所言山神“龙身人面”、“羊身人面”、“人面蛇身”，“彘身而八足、蛇尾”之类。皆巫师妄造之形象。巫师职业如此，亦不足为怪。另有一种婆罗门教徒妄造的

多臂神像，与持蛇人像，在海荒诸篇中颇多，古探险者见而记录之，纂《山海经》者遂误以为实有。如《海外西经》的“三身国，在夏启北，一首而三身”。⑮盖承上文“大乐之野夏后启于此舞九代”的画片而言。不云在大乐之野北，而云“在夏启北”，明是表示其为画片，非实见有如此人也。又“巫咸国，在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇”。又“西方蓐收，左耳有蛇乘两龙”。试问其人食息起居皆操蛇耶？皆乘龙耶？操蛇何用？乘龙何往？其仅见之于固定之画幅而非实其国人中有此形象亦甚明。⑯

另一种为记山灵、人鬼的古代传说，几于全在海、荒九篇中，大都已经过若干次的展转加工，成为脱离实际的话。如羿落九日，羲和浴日之类，例多不可胜举。姑举昆仑一例，以概其余：

就我所知：昆仑实有其地。在今西藏高原阿里草原上，旧云“冈底斯山”。别有“冈仁不齐”、“阿隆冈日”等藏语译称。（义为雪大宝与阿里雪山）。其山体正圆壁立，绕行一周须二日半，约二百五十里。其岩壁望不见顶，大约超过两千公尺。远望其上尖圆积雪之白顶部亦在一千公尺以上，恰似古代华北贮粮的仓囷。为远古羌族信奉并按时朝拜之神山。古羌语呼万年积雪之山峰为“昆”。（今云贡噶。贡与冈及昆为一音之转，古今译字不同。）中华初传此山，不习用单音，语译作“昆仑”，以利于传其形象。何人创此译称，已不可考。以历史地理学方法推测，远在原始社会文字初创时代，（相当于黄帝至尧舜之世）。中华与羌人和睦如一家的时候，华巫行法，深入羌中，曾有与羌人偕行至此山者。其后华巫至者少，至于无人更知此山所在，其名则人多知之。北印度人至此山之时间亦早。原因在于市易羌塘之食盐与毛皮，⑰至阿育王遣使四出传演佛法，有印僧曾至此山，惊其奇峭，认为即是须弥世界之地轴须弥山。⑱于是吸引五印度

人夏季开市时结队前来朝拜。同时佛教输入塔里木盆地诸绿洲国家。（其后即由西域传入中华。）此诸绿洲国家、民族（葱茈羌），本系高原羌族迁来，亦早知有此山，既奉佛法，相信须弥世界的《俱舍论》为经典，每年来朝此山者，亦皆须取道于阗绿洲。⑲故周秦中华人恒以西王母与昆仑联想。周、秦时华人，习于车马代步，生活于农业社会中，与草原牧场完全隔绝，于是自河西玉门出塔里木盆地，沿绿州地带逾葱岭成为亚欧两洲间唯一通道（丝绸之路），莫能更至世界屋顶之昆仑地轴所在处矣。

惟此时羌族肇源之西藏草原（羌塘）之羌族亦已支分扩散于整个青藏高原，远达陇西塞北与长江上游诸山谷间建成若干独立的部落族，（包括华人所谓的西戎、北狄、西南夷和西域诸国）。⑳他们仍都惦念着其祖先崇拜之昆仑山，从而扩散其传说。于是所在雪山皆被称为昆仑。这是上古典籍中，多有记录昆仑的原因。不止《山海经》，现存之书如《尚书》、《尔雅》、《竹书纪年》、《穆天子传》、《淮南子》、《史记》、《汉书》皆有。至先秦诸子书及《禹本纪》等更因散亡者多，难于核证了。

《山海经》各篇明言"昆仑"者，如张明华同志《索引》所引，凡十六条。散在各篇，详略不同，内容亦异，使读者目眩头晕，不能知其究在何处。我曾抄录诸文，为十余张卡片，参以他书所有昆仑之文，互相校订，验以地理实际，核以各地区社会发展变化的历史过程，探寻各条资料的来源，作出初步结论如下：

《海内西经》所云"流沙出钟山西行，又南行昆仑之虚"者（袁本292～298页），为实指昆仑所在之文。由于误牵于《穆天子传》衍"出钟山"三字。余十一字是真实方向和部位。盖得自随周穆王同行至西王母国者之说，实未曾至其山。故不能详其形貌。其下文"海内昆仑之虚在西北……非仁羿莫能上冈之岩"一段，则当是最原始曾至其地者之言。所云帝之下都，与《俱舍论》言三十三天最下层须弥山顶为帝释天子所居（四天王天）合。云

“方八百里，高万仞”与实际山形合。所谓“九井”谓夏季雪融时下流的九大飞瀑。所谓“九门”，谓环山绝壁九个凹部。所谓“开明兽”实指羌巫意造之山神形象。所谓“八隅之岩”即谓环上绝壁。夏殷周巫师盛传有穷后羿为神人，故云“非仁羿莫能上”也。又其下文云“赤水出东南隅”，谓今之雅鲁藏布江，印度僧与西藏喇嘛经典同称为自山分流四大水中之“马口水”也。所云“河水出东北隅”、“洋水、黑水出西北隅”与“弱水、青水出西南隅”则是缘西王母人所传“四大水”（狮口、象口、马口与孔雀口所出四水）更窜入《禹贡》之弱水、黑水与河水。当属于秦汉人改窜之言。其所云“昆仑南渊”，即今之玛法木错，（旧译马品木达池。）有人说为穆天子与西王母会饮之瑶池者，亦非。周穆王不可能至此山。其与西王母会饮之“瑶池”和《禹本纪》言“河出昆仑”之昆仑山（即《西三经》所言之“玉山”）皆在今于田县南山（喀喇昆仑山口）北侧。在真正的昆仑山北千五百里以外，海拔相差约四千公尺，缘于阗人谓属于昆仑山体之北麓。《禹本纪》以于阗河为黄河真源，遂谓“河出昆仑”耳。

佛经所言须弥四大水者：“孔雀口水”为恒河源。(今呼那卡那里河。西藏普兰县在其上游）。“象口水”为印度河南源。（西藏札达县在其上游)。“狮口水”为印度河北源。（即克什米尔河。西藏噶尔县在其上游）。“马口水”为雅鲁藏布江源。四水皆导源冈底斯四方百里以内，故有此四口水的传说。于阗河、弱水，黑水及黄河源皆在此山千里以外。故知六水之说为秦汉间人指河西青海诸雪山为昆仑者之说，纂《海荒经》者混千余年人前后之说为一目也。

言昆仑四水者，《西次三经》近之。“槐江之山”云“南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。……西南四百里曰昆仑之邱，是实惟帝之下都，神陆吾司之……而南流东注于无达。赤水出焉，而东南流注于汜天之水。洋水出焉，而西南流注于醜涂之水。黑水出

焉而西流于大杅”。四水名称尽管不同于羌人旧说，分流方向则能一致。谓马口为“河水”，孔雀口为“赤水”，象口为“洋水”，狮口为“黑水”，皆当时译著者谬贴之标签。昆仑四方出四大水之说则未失于羌语本意，斯则可贵耳。按此经文槐江之山，应在今敦煌玉门之南属祁连山脉两端。自此渡四百里流沙，又五百五十里至“玉山，是西王母所居。则谓槐江之山南望之昆仑，又当是今柴达木与通天河之间的昆仑山，亦即《禹贡》雍州“织皮昆仑”这一民族部落位置，（部落因山为称）而决不能是冈底斯四大水源之昆仑。

以上，足以说明《海经》所据资料不是一人、一时考察所得的记录，而乃是把握时代，若干人员和书籍文字缘其同名而纂成一章。若还遂认为是一人一时的记述，那就失之千里了。

《西次三经》叙述之昆仑，与《淮南地形训》所述之昆仑，几于实质全同。只各所增删的字句小异。可以肯定他们是同采自于一书。其书，显然就是《禹本纪》。而其他许多与昆仑相关的地名则参用了《穆天子传》。今本《穆天子传》卷二，记穆王西征会西王母前，曾“宿于昆仑之阿，赤水之阳”。又“升于昆仑之丘。以观黄帝之宫而丰丰隆之葬”。又云：“天子封昆仑以守黄帝之宫，南司赤水而北守春山之宝”。此昆仑与春山，显然是陇西地区黄河上游，青海东方的某山，或许就是桥山，或许就在青海盐池附近即《汉书·地理志》临羌县的“西王母石室与昆仑山祠”。穆王从春山北征至赤乌氏部落。又自赤乌氏“北征”（已卯日）“庚辰济于洋水”。壬午“北征东还。甲申至于黑水”。至“戊戌天子西征，乃渐入于西王母之国。其为循河西走廊入塔里木绿州可定。故《西次三经》参采《穆传》之文不少，而叙述次则不似《穆传》准确。《竹书纪年》谓周穆王十七年“王西征昆仑丘，见西王母”。徐位山《统笺》引据多书订昆仑山为祈连山。盖缘《穆传》文而昧于地理实际者多矣。《海内

西经》之以弱水，黑水，河水混淆于须弥四兽水口者亦缘是耳。

海荒经纂辑昧古地名之实位考订，而发生之分卷错误，地名歧出，与古今混乱之处极多，举此昆仑，足概其余。至于《海内东经》亦纂入“昆仑山”。（袁本在328页）。然固云“在西胡西”足知其非谬谓东北徼外别有昆仑山，但排比资料时有误耳。

荒经最后之《海内经》所收多属秦汉内地郡县地内故事。但在上古则为徼外荒远之国。以此可知其资料来源为上古之书（起码也是先秦以前人所记之上古传说），颇多考订中华古史之珍贵资料。纂者不识其地望因原著指为荒远，遂亦附于荒经也。

九、《山海经》各篇成书年代总结

司马迁说“《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也”。这已说明。那两部书是史迁编撰《史记》以前就有了的。(即公元前二世纪就已有了的)。并且《禹本纪》比《山海经》尤早。大概《禹本纪》比《禹贡》晚出，是东周年代的书㉑。《山海经》成书与《淮南子》同时。所以他与《淮南·地形训》都大量采用了《禹本纪》，而文又各不同㉒。即是说：汉武帝初年已经有这《山海经》了。但那时只有《山经》与《海经》合成一书，尚无《荒经》。《大荒经》五篇，可能是宣、元、成三帝时人因发现上古书记异域事未被《海内外八经》收入者，纂合拢来补充《海经》的，时间大约在王莽执行之后，刘歆改名以前。因为刘歆表上其父刘向所撰书《七略》时，仍称臣歆，迨表上此十八篇《山海经》时已改名秀了。㉓

并且亦不只《大荒》五篇是宣、元、成时收录的，即《五藏山经》内，亦有宣帝时祠官记录窜入。这可由刘秀《上山海经表》中说的“秘书太常属臣望所校《山海经》凡三十二篇，今定

为一十八篇”这句话分析得来。因为今传十八篇《山海经》，是刘秀校改的定本。其南山、北山各三篇，西山、东山各四篇，中山有十二篇，共为二十六篇。合《海·荒》九篇，为三十五篇，比较“臣望所校”多了三篇。刘秀又把《山经》二十六篇合并为南、西、北、东、中五篇，乃成十八篇。很显然，臣望所校的三十二篇中，除去《海·荒》九篇，有二十三篇都是《山经》，比刘秀改定本《山经》又少了三篇。少去的三篇，只可能设想为刘秀改定时删省的；“多了的三篇，则只能设想为“臣望”与“秘书言”二人收录的宣、元、成时祠官记录，必然都在《五藏山经》里。如此一增一删，皆属刘秀与言、望三人同时做出的。其迹可见者，如：

《南次二经》凡十七山，七千二百里。“首曰柜山，西临流黄”。流黄，我考即巴人。㉔是其山当在鄂西。东行一千一百四十至“羽山”，在东海。应是缘大别山脉东进。中间只记有长舌、尧光两山。而其下文所记皆今江、浙、皖三省间太湖（县区）附近之地，甚为详密，乃在其南甚远。此其为两篇旧文合为一篇可知。可能即是刘秀因巫言其同为“龙身鸟首”之神而合并之，又删除其中与他卷同名之“荆山”、“霍岳”等名所致。但“羽山”以上一段有郡县字，则两篇可能出于同时。

又如《西山首经》十九山，二千九百五十七里，前经考订，系殷代巫师考察华山与终南、嶓冢之记录。惟自嶓冢以下“天帝之山”至于“騩山”，一千三百六十里中，皆当在陇西地界，远达青海，非殷代使者所能至。秦灭义渠，始开陇西郡县，汉武始开置金城与河西四郡，王莽又才开置西海郡。则此云“騩山錞于西海”与淒水“西流注于海”者，当为今之日月山与倒淌河，均惟汉代探险者能至，殷巫不可能至。这亦当原是两篇资料，刘秀因其同有嶓冢与同是西行而误合之。即误将千年前后两篇资料合为一篇。《山经》如此误合者尚多。亦不尽出于刘秀。唯此篇出于刘

秀的可能性最大。㉕

又如《东次三经》六千九百里，几于全是水行，出发于齐，终结于越。㉖“胡射之山”以上，皆沿海小岛。“孟于之山”则是大岛，当是闽浙远海，流球、台湾之类，非齐威、宣时力所能至。惟汉武帝已开闽海郡县，乃可能资遣海舶远航求仙到彼耳。应亦是前后两篇航海记录，刘秀又误合之。

至于所多宣、元、成时的三篇，应均属于祠官记录，应在《中山经》中。与宣帝多设天下祠官有关。㉗惟宣帝时祠官所祀之山神，亦多是秦皇、汉武时祠祭名山大川之神，故前后记录重复者多。后出者每已收入旧文入记，难于清理其先后作者特点。可以不论。㉘若以时间细致分析，即可辨出。

结论是：司马迁所见的《山海经》是汉武帝初年方士所辑，只有《山经》与《海经》两部分。原文已被刘歆（秀）、言、望三人窜乱。窜改最甚的是《山经》。窜入部分是宣、元、成三帝时祠官所记资料，并还补辑了荒经五篇。最后经刘秀改称“五藏山经”，定作十八篇。经郭璞校注后，文字固定，直传至今。

注：

①《史记大宛列传》太史公曰：《禹本纪》言“河出昆仑。昆仑，其高二千五百余里。日月所相避隐为光明也。其上有醴泉瑶池。”他引用《禹本纪》原文如此。但他怀疑，因为张骞穷河源，并未见有昆仑山。又说：“《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。”班固《汉书·张骞传》亦如此说。此外更未见人引称《禹本纪》了。余改《山海经》中次十二经末所云“禹曰：天下名山……”云云一百四十三字，就是引据《禹本纪》。《管子·地数篇》、《淮南·地形训》和他书引用《禹本纪》的文字还多。另有论证。

②《穆天子传》晋太康二年（公元281年）出土，竹简、古文，荀勗校定为六卷。有序云：“汲郡收书不谨，多毁落残缺。”故今传本并非史官原文。惟有若干段落是完整的，完全可与今地印证。卷一记“帝曰穆满”两次，是书名“穆天子”的原

因，卒后以为谥。称传者，盖晋人改。原书当作“本纪”字。

③海字本义，原谓西北沙原中的低凹之部，得雨则潴水成为绿洲，草木生长，牧民依集，乾涸则牧民徙去。故其字从水从每。（每字从屮从母，隸变作每。屮即草与灌木本字。）并非以每为声，故初无海洋与湖海之义。周以前文字，皆以海字表示民族部落。《禹贡》行后，才有海洋之义。（参看注⑥）

④疑原作“海内荒经”。因篇中所举朝鲜、巴国、衡山、若水等地，与若干古人、皆在中华界内，只时间荒远。

⑤见《周颂·臣工》“庤乃钱镈，奄观铚艾”，又《思文》“贻我来牟，帝命率育”，两注。

⑥自嶓冢以下，诸山毕氏无考。但注“黄山”云“今始平槐里县有黄山，上故有宫，汉惠帝所起。疑非此。……或说即今陕西兴平黄山，斯错简耳”。

经文騩山云“是錞于西海”。毕注西海为《汉书·地理志》之仙海。（今云青海湖）。但又引“《太康地记》曰，河北得水为河，塞外得水为海也”。又引张衡《思玄赋自注》“黄帝葬于西海桥山”，皆与海字本义符合。（参看注③）。否定其为青海湖。但不能定是今何地。窃按《水经注》卷十九有騩山，为霸水之一发源处，应在骊山西南。疑嶓冢以上是此人东还补记之山，抑是后人参附之文。

⑦葱茈羌名，见鱼豢《魏略》和杜佑《通典》。茈与支同音。月氏一作月支。龟兹，一作屈支，见《大唐西域记》。大月氏为匈奴所破，西徙到葱岭以外，便是通过这些国的，因为他们同种，同情，所以顺利通过。

⑧西藏高原上的牧业民族（羌），原是女性中心的社会，（母系氏族组织）《隋书》和两《唐书》都称他们为“女国”到宋元时始以男子执政。于阗国亦是汉代才以男子为王的。

⑨《汉书·郊祀志》谓汉武帝始以天柱山（霍山）为南岳。非。自有五岳即以此山为南岳。

⑩周、秦、汉世所谓“方士”，并有都是讲神仙形解不死之术的。实际包括阴阳、五行、数术、医方、天文、历法、声乐、望气、占星、易卜、气功、祈禳、黄白烧炼、工巧、技艺，各种生产致富，却病强身的方法创造者与教导者在内。他是与专讲礼教的儒士不同的士流的称呼。与夏殷的巫师操业相似。他们大都具有科学实验的眼光，能使人信服的本领。隐居不仕者多。自然亦有部分企图弄虚欺人，博取富贵的人。也有见解错误，终无实效的事，受到儒生们的指斥。却不是全都妖妄骗人的。齐燕方士最多，是因为他们居近大海，幻惑于海洋景象所致。在科学尚未发达，不能战胜迷信的时候，自然会要产生这样的人。而且他们必然会接受科学实践的经验、教训，转为对社会有贡献的人。例如：呼吸导引之术，发展为现代的气功。砭刺穴道，

发展成为现代的针灸。阴阳五行，发展为现代的中医。丹铅烧炼，发展为后代的采冶之类。我们使用"方士"一词，必须分别看待。入海求仙，也是与航海术有关的。

⑪例如：中次三经，仅五山，四百四十里，皆在黄河之南，属于黄河支流畛水、正回之水、庸庸之水、五曲之水所划割的五个山爪，并非属于一条山脉。徙以属于一个方士所兴之祠，称为"萯山"，共祠一神。中次四经"凡九山，千六百七十里"，分在伊水两岸，属于熊耳、外方两大山系。祠祀路线，或踰伊水而南，又踰伊水而北，时南、时北，尽伊水源，而统称为"釐山"共祠一神。甚至如中次七经，围绕嵩山，纵横地面约一百平方里内，祠祀"十有九山"，其祠祭路绕横跨伊洛诸水，长达"千一百八十四里"。其十六山神"皆豕身而人面，"合称为"苦山"之神。惟苦山与太少室三祠之神"状皆人面而三首"，太室、少室，即嵩山也。经云"豕山"，与其他十室、六山祀典不同。盖即苦山方士兴祠之部。苦山方士出自嵩山，故三山同祠一神，均为豕山也。凡五藏山经所言山神皆如此例。不过汉武以前，方士多缘山脉前进，次第命祠。汉武以后方士多就所在划地兴祠，不更缘山脉，故多有横渡江河，跨数条山脉者。

⑫羌人、藏人，途遇不相识者，呼为"阿啱"，有尊敬之意。疑即缘婼羌古族为称。

⑬语在《大宛传》末。已见注①。

⑭本章所引书籍，自《禹本纪》外，全皆书存。文繁，不胜列引。向曾比列参验，只录结论如此。

⑮《山海经图》绘作六臂人。按婆罗门法与佛法绘塑之神像六臂、八臂以至千臂者皆有。中华汉以前人不知密宗法，远行入西域者望见多首、多臂诸图像遂谓为三身国耳。

⑯婆罗门教与喇嘛密法所造丑恶持蛇、衔蛇、戴蛇、缠蛇，以蛇为腰带者极多。海荒经中采入者亦多，不可胜举。

⑰羌塘为海拔五千公尺之贫草原，只湖泊多，盛产食盐、硼砂、土硷。沿湖草原牛、羊、驴、马繁殖。缺乏粮食、布帛、铁器与生活需要的各种工艺品。每年夏季，因朝岗底斯山，而来进行市易者恒在百万人次以上。尼泊尔、北印度、喀什米尔、新疆、青海、西康商民各以土产来此市易。印度来者恒二十万人左右。专运其食盐、硼砂与牲畜。故牧羌虽地产贫薄，各帐富民养生之具堆集，消费不尽。

⑱佛书中有《俱舍论》造须弥世界说，谓大地如轴陀，地轴贯之。中部展为四大部洲与八小部洲；与九金山，十戏海。轴顶端为须弥山，地释天子居之。其四方为四大天王之天。其上还有三十三重天。佛教徒至今深信不疑。

⑲新疆羌民，傍于田南山者为葱茈羌、傍葱岭天山者为屈支羌（龟兹同），早在

三千年前已奉佛教。宋元以后转奉回教。

⑳另详《羌族源流考》。

㉑《禹本纪》东汉已亡。据西汉人地书、纬书引文看，应是先秦反对儒书的方士之作。他因反对儒生把《禹贡》奉为经典，故取前代巫师、方士所记殊方异俗，结合诸子所传禹的事迹，纂为《禹本纪》以图压倒《禹贡》。当时曾受广大人民抄录流传，大为儒士所恶。至汉武崇儒以后，被禁绝了。

㉒参看本文第七章与《淮南·地形训》。

㉓刘歆改名秀在平帝时（公元一至六年）。

㉔说在拙著《华阳国志校补图注巴志篇》。

㉕参看上文第三章。

㉖参看上文第五章。

㉗参看《汉书郊祀志》与本文第六章。

㉘参看上文第六章注⑪。

《山海经》与上古典籍之互证

赵 庄 愚

凡历史记载，非能具如全息照像的作用。其对史事的传真各不无有实、有虚、有纯、有驳，程度不一。有被视为正史者，其中未尝无虚与误；而被认做类小说者，其内容或存有史实的真血肉。是如矿砂，贵在能精选之。除开某些悠谬荒唐的寓言，恢恑憰怪的小说，有存心造谎者外，贵在读史者能明史料之来源，知述作之性质，察关系而寻其互通之点，审矛盾而得其不能合之据；勿以一种主观臆说辄行武断，则对历史史实有可得而清理矣。

《山海经》在《汉书艺文志》列之于形法家，似为历史地理一类而又非。至清代而《四库提要》竟以为是“最古之小说”。迄于现代，对之更无定论焉。今天对我上古仅存的几部典籍，几乎取全面的否定。对《尚书》除《殷盘》、《周诰》几篇外，皆称为晚周依托。《大戴礼》之记，《史记》所引，概目为战国人杜撰。《左氏》《国语》称的上古事皆议为不可信，况于《山经》、《竹书》，《穆传》以至诸子所称、《楚词》所举之类哉？但古史事之有真的，实常存有彼此古籍不相关而可以互相印证、来源绝异而所述乃有相同者，其可无细察而更考之乎？《山海经》乃是上古若干民族传说的结集，它非古史官书，是存有荆楚、巴蜀、吴越人的杂记，异于齐鲁学士之言。它录于传说而非有心伪造；转录者非一时一人，而意则在“尊其所闻”。故其中有矛盾而未尝自改也，有真史实而又杂许多不纯也，是乃史料的

粗矿砂。故从其可以和古史典籍互相印证的某些点以进考之，其将能以对我古史更探得真质，去其可疑，以臻不误乎？是于考古将是有明实之用的，本文仅举上古典籍二三篇与《山海经》不为同类而有能互证为实者以试论焉。

一、《山海经》与《尧典》与殷墟文的互证

先简述《尧典》有为天文学可证的确定年代之记载，而再举其与《山海经》的互证。

《尧典》自昔皆被认为吾华上古最早之典籍，属夏史所存之古记。近代史学者盛举疑古之帜，要否定上古之有唐虞夏，乃以《尧典》为晚周的伪作。但其论证是无实的，仅有怀疑之臆断，非由科学之据的。十年前，吾从《尧典》之天象记载，用现代天文学作其较细的考算，得出有：

1.《尧典》之四季仲月昏星：春分星鸟，夏至星火，秋分星虚，冬至星昴，它们在战国期间的“昏中”日期，分别在该节气之后12天至30天，并无正值节气及在节气之前者。

2.四星在殷周之际西周初期，分别在各节气之后4天至17天，亦无在节气之中与在节气之前者。（只有从北纬36°测星火乃在夏至前后昏中，但《尧典》明言观测点在“南交”，只在北纬20～25度间，其昏时要推迟20分钟以上，于是就不合矣。），这一点在日本天文学者饭岛中夫、新城新藏皆被误，还有竺可桢先生亦未察此误，故才有定它们属周初之误说。

3.四星在距今4000年前夏代初期，则分别有在节气前之5天至节后8天，正在节气之间。

于是按观测误差之规律，只能允许误差之正负值略相等，不允其只在一面；只能误差之和值最小，不允其较大之值有正确性：故可以决定四星的观测年代只当是距今4000年前，是上古虞夏之

际。即《尧典》之这一段文字记载必为当时史实，非周人汉人所可伪撰。因为天文岁差的知识非周汉所知，无伪撰之可能。于是再按此段之原文是：

分命羲仲宅嵎夷曰旸谷，寅宾出日，平秩东作，日中星鸟以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾。

申命羲叔宅南交，平秩南讹，敬致，日永星火以正仲夏，厥民因。鸟兽希革。

分命和仲宅西曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成，宵中星虚以殷仲秋，厥民夷，鸟兽毛毨。

申命和叔宅朔方曰幽都，平在朔易，日短星昴以正仲冬，厥民隩，鸟兽氄毛。

这和《山海经》中下列几条恰有上古名词非西周以后通用之称者，可为互证，

"大荒之中有山名曰鞠陵于天，东极离瞀，日月所出，名曰折丹。东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。"（《大荒东经》））

"南海渚中有神人面珥两青蛇、践两赤蛇，曰不廷胡余。有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸风曰乎民处南极以出入风"。（大荒南经）

"有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅，以司日月之长短。"（《大荒西经》）

这个和尧典之"厥民析，厥民因，厥民夷，"何其称之相同也！这还有殷虚文恰同为证。

殷墟卜辞中有"东方曰析，风曰劦"，"南方曰炎，风曰光，""西方曰𠦪，风曰彝"。

殷墟之"东方曰析"和《尧典》之东宅"厥民析"全同，可见《山海经》之"东方曰折"之折字正是"析"之讹。殷墟之"西方曰𠦪，风曰彝，"和《山海经》之人"名曰石夷，来风曰韦"大体是一样的。𠦪可以是韦，彝字在《左传》和《孟子》中即与

夷字通。二书仅有方名、人名、风名的互掉了，这是无大关系的。而这和《尧典》之西宅“厥民夷”又互证为上古久有此称，只《尧典》南宅之“厥民因”和《山海经》之南方“神名因因乎”二者所同的，于殷墟文中未见。但以上三个不同时代不同性质的上古文献，它们保存了上古所传的对方位人神和风的同一称法，这点是有特殊意义可以取为古典籍的互证的。因为：

1.这几个辞称在东周起并无使用，于是诸子书中无此名称。汉代经师并不知此种专名词之本义，就只望文生义去注解它们。伪《孔安国尚书传》解之为：

“析，言其民老壮分析。因，谓因就在田之丁壮以助农。夷，平也，老壮在田与夏平也。隩，室也。民改岁入此室处，以避风寒”。

实则用这种解释来解殷卜辞与《山海经》之文，皆是支离不合的。三文献的共通意义说明：这些是古来一个地区所称呼的专名词，能共同保有此种专名，就是三文献有时代和地域都未远隔之证。

2.《尧典》殷契是官书，而《山海经》乃民间之杂记，三者无相抄袭的可能，其可以具的互证力，故是充足的。

3.《尧典》之文是四千年前之记载，殷墟文是3200年前，于是可证《山海经》中确有传自殷代及殷前之文，尤以《大荒经》。

于是《尧典》及《山海经》单凭这个证据，已可证其有在殷代或殷前的史证。

二、《山海经》与《夏小正》的互证

上面已举出《大荒东经》有：

“东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。”

此俊风之名，另仅见于《夏小正》：“正月，时有俊风”。而其《传》曰：“俊者，大也。大风，南风也”。这个解释，是汉初人妄以意说的。训俊为大的，只有《诗》之“为下国骏厖”之骏训大，俊只能是骏的通假。然又说俊风是南风，则不合《夏小正》之节气。《月令》正月只有“东风解冻”的记载，季候风在春季只有东风及东北风。故这个“大风”“南风”的解释，都不能是《夏小正》的本义。照《山海经》所提，则俊风乃东方风的专名。但古书讲各方风之专名的，有《尔雅》及《诗毛传》：“东风谓之谷风，南风谓之凯风。”《淮南子·天文训》则说：“距日冬至四十五日条风至，条风至四十五日明庶风至，明庶风至四十五日清明风至”；是以立春之风为条风，春分风为明庶风，立夏风为清明风。又其《地形训》说八风，有东北曰炎风，东方曰条风，东南曰景风，南方曰巨风，……八风并无俊风之名。故俊风已非春秋至汉代的称谓。再考《夏小正》成书之年代，按《夏小正》所记各月星象：

正月　鞠则见。初昏参中。斗柄悬在下。

三月　参则伏。

四月　昴则见。初昏，南门正。

五月　参则见。初昏大火中。

六月　初昏，斗柄正在上。

七月　汉案户。初昏，织女正东乡。斗柄悬在下则旦。

八月　辰则伏。参中则旦。

九月　内火。辰系于日。

十月　初昏，南门见。织女正北乡，则旦。

依此分别求鞠（海豚β）、参（猎户ζ）、昴（金牛η）、大火（天蝎α）、南门（半人马ϵ及α二星）、织女（天琴α）、斗柄（取大熊β及η二星之线）及汉（取天鹰γ及人马γ之间），各在其合于《夏小正》所提月份指示位置之年代，则仅有“十月

初昏南门见”之初昏二字有误，当改为“晨见”，七月初昏织女应为“正北乡”，十月应为“织女正东乡则旦”，有“东”与“北”二字当互掉外，其余都正合于距今3100年前殷周之际在周原可见之时节天象。

故俊风被称于《夏小正》，是只在三千年前才有的称谓。这条和上条并证《大荒经》的这些名称有属先周之时期，绝非春秋以后随意设立的别称。

因此，对《山海经》的内容，当察其由于是记的古时传闻，且大部属非中夏民族之所记，复经多代的再编传抄且有增改，使面目很杂，极难清理。然其中含有古史、古地的真成份，有部份之来源很古；且写此书的人，不是后世的存心于设谎言造小说，故其史实价值有不可轻视而尽弃也。这与《夏小正》之互证虽仅一字之关系，然此一字是不被西周以后百家之书所曾作相同之称谓的，故并当举为二书有互证之点。

三、山海经与《帝系》的互证

《史记·五帝本纪》是基本照抄《大戴礼》之《五帝德》、《帝系》二篇的，其叙上古帝的世系是：

少典—黄帝—玄嚣—蛴极—帝喾—帝尧

黄帝—昌意—帝颛顼—穷蝉—（五传）—帝舜

帝颛顼—老童—重黎、吴回（为楚之先人）

帝颛顼—鲧—禹

这在东周的《世本》，所记相同，并记有上古若干创始发明之人名，而《山海经》所记则有：

黄帝
- 昌意—韩流—颛顼
  - 老童
    - 重黎—噎
    - 祝融—长琴
  - 伯服
  - 淑士
  - 三面
  - 叔歜
  - 驩头—苗民
  - 中輪
- 骆明—鲧
  - 禹
  - 炎融—驩头
- 犬戎
- 北狄

帝俊
- 帝鸿
- 十日
- 中容
- 黑齿
- 三身
- 晏龙
- 季厘
- 后稷
- 禺号

大皞—咸鸟—乘厘—后照（始为巴人）

少皞
- 般
- 孺帝颛顼（按此孺字有生育或养育之义）
- 倍伐

炎帝—炎居—节竝—戏器—祝融—共工
- 术器
- 后土—噎鸣岁十有二

上列世系皆在《大荒经》和《海内经》，其中显有许多矛盾。如驩头既属颛顼之子，又属鲧之孙；颛顼既是韩流之子，又孺于少昊。祝融既为老童之子，而又为炎帝之玄孙等，其有误谬很明

显，似非足以为史据。然而综合《大戴礼》、《世本》及《山海经》以深究之，及承认《山海经》是非中夏民族之所记，和《帝系》之出自官书者异其源；及《山海经》之有本于传闻，和诸子之制造寓言小说者又有别。则可以推得：如三书皆属虚构之作，则上古中华有数十个地方，上百个民族，成千个部落，其所传说的头绪必纷然众多，和古印度之传说当有相似。何以却只有一个头绪？如三书中有史真，则除去其自己矛盾者必有一是不真，十分离奇者有难以是真，及仅存孤说无其旁证者未必即真而外；凡三书之所同者，及能有其他非相因袭的文献相证者，固无理由去武断其为非史之真也，由此，我们可以得出：

1.《山海经》所记之世系大源是真的。《山海经》有黄帝、帝俊、颛顼及大皞、炎帝、少昊几个大源，各必有为真，帝俊于其他现存之古典中无征，然郝懿行从《帝王世纪》之说，以为即是帝喾。按"帝俊之妻羲和生十日"及"帝俊生后稷"，皆合于《帝系》之帝喾。《帝系》有帝喾无帝俊，《山海经》则只有帝俊无帝喾，这正可以是非中夏民族所称之异名。本民族称别人的源流，可以仅知其大概，而对世系即多有误，但大源总是难以误的。再即此诸大源中是炎帝、黄帝、颛顼、帝俊（喾）及其后之帝尧、帝舜称帝，而大皞、少昊以及共工并不称帝。可以谓中华建国设立帝名始于炎帝，是在黄帝之前。史迁从其雅驯较有多据者而起始于黄帝，本是谨严的史家立法。近代则砍断上古这个帝字，以为古帝皆属传说之史，而古中华在四千年前之建国史竟无其存在矣！这是极大的历史问题；而今之史学者尚瞀焉似不很关心痛痒！

2.《山海经》记的地理是真上古统一的中国的区宇即禹域。《五臧山经》所记，东至于海，北至于辽东、内蒙，西至流沙以西，西南至横断山脉，南至两广、闽越。它是记的"禹域"，实即多是古之四岳之后，四裔少数民族，非正式的记录，其中故有多数

传说成份。但它是古中国已具统一的大地志，而其起始的祖本可以在夏商之际。其后传抄者有其增益，乃有“文王之葬地”，“西周之国”以至江州、零陵等秦汉地名；但我们当从其原始的方面考之，它和《帝系》所称：“颛顼北至于幽陵，南至于交趾，西济于流沙，东至于蟠木”，是相合的。即上古中国是已建立有统一的大国，禹率天下人民以行治水是真史事，非漫无统纪只是部落共处的世界，如今天写的通史之所说也。近人多只认中国统一起于秦始，这没辨别古之统一是万有引力型的，秦以至现代的国家统一才是要凝成固体型的。我上古已建有引力中心之“天下”，故称“普天之下莫非王土，”其统治远方，是靠远方的向心力，而不是尽靠武力严控，然不得谓为非统一。近代写通史者皆失了此点，我们必应恢复我上古四千年前已有统一之史！

所以《山海经》和《大戴礼》之《帝系》和《世本》与《史记》，又是可互证的，由官书之史及传说之“经”之有互证，我们还可主观坚认古之真史尽在官书与传说之外哉？对科学的与史学的依据，安可以尽失去不顾？

以上是只举《山海经》与东周以前古籍可互证之点，而《山海经》和春秋战国诸子与杂史如《竹书》、《逸书》、《楚辞》等之可互证者未论焉。

《山海经》由上之一二条之互证，可证它的原始记载有在周初及殷之时期，由上之三条，它可和《帝系》互证中国上古早有建成大统一之国及掩有禹域的九州，（这九州绝非今之辨古史者所谓之河南西部，而是《禹贡》所述之全区域，）这些是值得我们珍视的。我们对祖国的古史，不需要作无实的夸张，但不要不由广大之实证而专务卑我古人之建设力与文化力，致史龄大损，史域大缩。彼十年前有扩张主义者妄谓我“长城以北非华固有”，可不因之加惕乎？本文是于此有其微意焉。

陶渊明与《山海经》

龙　晦

陶渊明是爱读《山海经》的，在他的集子里有《读〈山海经〉十三首》，文学家用这样多首来咏《山海经》是不多的，特别陶集的诗篇数本来就不多，这就很值得注意了。他的第一首诗里说："泛览《周王传》，流观《山海图》"，可见这位老先生不仅要看《穆天子传》，还要看《山海经》,不但看《山海经》，还要看它的图，看了《穆天子传》和《山海经图》之后，紧接两句是"俯仰终宇宙，不乐复何如"，可见得看了这些有趣的图画之后，达到了"不乐复何如"的效果。他在什么时候看？他为什么要看？就很值得搞文学史的人去探讨。

陶渊明生长在政治极其黑暗的东晋时代，北方是少数民族所统治，南方东晋王朝也在风雨飘摇，军阀割据迭起，他既看到了淝水之战，也看到桓玄和刘裕先后篡夺东晋政权。《读〈山海经〉十三首》，据逯钦立先生《系年》，是列于义熙四年戊申，渊明四十四岁作的①，在他的附录一《关于陶渊明》说渊明"诅咒和抨击桓玄以禅代之名行篡夺之实"的罪行②，但是列于义熙四年戊申（公元408），在诗里显然找不出硬的内证，因此对于《读〈山海经〉十三首》的探讨，也还得要别寻蹊径。

为了研究《读〈山海经〉十三首》，我们要强调先研究它的第一首，和最后一首。因为第一首说明了陶渊明是在什么环境下作这十三首的，而最末一首显然写人事最多，作为十三首的点题。因此这两首对于其余十一首来说，就显得十分重要，我们先

研究第一首，把它移录于下：

"孟夏草木长，绕屋树扶疏，众鸟欣有托，吾亦爱吾庐，既耕亦且种，时还读我书，穷巷隔深辙，颇迴故人车，欢然酌春酒，摘我园中蔬，微雨从东来，好风与之俱，泛览《周王传》，流观《山海图》，俯仰终宇宙，不乐复何如。"

显然全首是涌现一片宁静、和穆，而生活也比较宽舒、安泰的气氛，他能够"欢然酌春酒，摘我园中蔬"，所住屋子周围有扶疏的绿树围绕，从"穷巷隔深辙，颇迴故人车"来看，有车的故人至少不是老百姓，在这样宽舒安泰的气氛中来"泛览《周王传》，流观《山海图》"的，然后又从看读和欣赏那些有趣的画儿，从而"俯仰终宇宙"，得到"不乐复何如"的效果的。这里没有碍眼碍手的人，在他的心里也没有扰乱他心头宁静的事，我们怎能说他在谴责桓玄呢？桓玄是桓温的儿子③，桓温也是搞夺取东晋政权的人④，而陶渊明在为他的外祖父撰写的《晋故征西大将军长史孟府君传》⑤里，并没有关于贬低桓温的话，为何要对桓玄谴责呢？

最后一首是：

"岩岩显朝土，帝者慎用才，何以废共鲧，重华为之来，仲父献诚言，姜公乃见猜，临没告饥渴，当复何及哉？"

通首的要点是要"帝者慎用才"，不要在有贤臣如管仲献诚言的时候去猜忌，到了临危时吃不上饭，喝不上水，那时就来不及了。这是一般咏史的诗，要套桓玄的事也很难套上，因此从第一首和末一首很难说得上是谴责桓玄的。

研究陶渊明不能脱离他的一生主导思想，不能脱离当时的环境，爱搞索隐的人每件事都要追个根，都要去找个深文奥义，我们解诗既要有事有物，也不能失之刻，刻是不好的，要实事求是。《读〈山海经〉十三首》也只能靠实事求是的态度去解决。

陶渊明生活在儒学倾颓，道家和佛学兴起的时代，虽然他"少年罕人事，游好在六经"⑥，但他成长以后，他的思想发展倾向是偏道家的，他虽然和慧远有交往，但他没有入白莲社⑦。"久在樊笼里，复得返自然"⑧，这是他在《归田园居五首》里所标榜的口号；对于周续之，祖企，谢景夷三人在城北讲礼校书，他笑他们"马队非讲肆，校书亦已勤"，而明明白白提出"愿言谢诸子，从我颍水滨"；⑨；在《饮酒二十首》里他更对六经加以嘲笑："区区诸老翁，为事诚殷勤，如何绝世下，六笈无一亲"⑩，显然是由儒偏向了道；在《归去来辞》里也谈到"质性自然，非矫励所得，饥冻虽切，违已交病"⑪，这种强调自然是晋人的一种普遍风尚，而"自然"这一概念也是老子提出来的。⑫

晋人的第二个风尚是"任真"，也就是渊明称赞他的外祖父孟嘉的"任怀得意，融然远寄，傍若无人"⑬。他在《劝农》里提出了"傲然自足，抱朴含真"⑭，在《连雨独饮》提出了"天岂去此哉，任真无所先"，《始作镇军参军经曲阿》提到了"真想初在襟，谁谓形迹拘"⑮；在《饮酒二十首》里提到了"羲农去我久，举世少复真"⑯；他在《感士不遇赋》里说："夫履信思顺，生人之善行；抱朴守静，君子之笃素，自真风告逝，大伪斯兴，闾阎懈廉退之节，市朝驱易进之心，怀正志道之士，或埋玉于当年；洁已清操之人，或没世以徒勤，故夷皓有安归之叹，三闾发已矣之哀，悲乎！"⑰他的"真风告逝"也就是上面的"抱朴守静"和"抱朴含真"，而"抱朴守静"正是老子"镇以无名之朴"的哲学观念⑱。而"履信思顺"在《孟嘉传》里也正指孟嘉的"在朝陨然，仗正顺而已"，懂得了这个"任真"来读《读〈山海经〉十三首》就不会走入歧途，去硬指那个故事是指桓玄的。诗人是有孩子似的真性的，他不会说谎，何况那时桓玄已失败⑲，他抨击桓玄也用不着那样隐晦，那样曲折，那样担

心。《五柳先生传》里说他自己“性嗜酒，家贫不能常得，亲旧知其如此，或置酒而招之，造饮辄尽，期在必醉，既醉而退，曾不吝情去留”⑳，这正是诗人任真的活写照，喝了人家的酒，不但喝，而且要喝光，不但喝光，而且喝光了就走，这在讲礼法的人看来当然是失礼的事，但渊明不以为失礼，把它写在自传里，作为他的品行的一个重要标志，这可见任真到何种程度了。这在《孟嘉传》里也有表现，“常会神情独得，便超然命驾，径之龙山，顾景酣饮，造夕乃归”。过去梁启超说孟嘉影响渊明很深厚，是很有见地的㉑。

从渊明诗里所赞叹景仰的人物来看，他咏叹次数较多的是黔娄，长沮，夷齐。对于黔娄他十分崇敬，不仅在《五柳先生传》里写了进去，而且在《咏贫士七首》里更称赞他“从来将千载，未复见斯俦”㉒。桓玄那种残暴的政权，固然他瞧不顺眼，两晋的政治黑暗，诛锄异己何尝又在他的眼中，“乃不知有汉，无论魏晋”㉓，诗人乐的是“俯仰终宇宙”，是从一个高度的境界去“不乐复何如”的，因此要把它仅概括在抨击桓玄的范围内，反而狭隘了，显然也非陶的本意和实际。

再从这十一首来分析，其中提得最多的是西王母，如：

“玉台凌霞秀，王母怡妙颜”（第一首）

“我欲因此鸟，具向王母言”（第四首）

“虽非世上宝，爱得王母心”（第六首）

直接提到的是三首，而间接提到的尚有：

“恨不及周穆，托乘一来游”（第二首）

显然也是咏周穆王见西王母的故事，这十一首中咏精卫、钦駓、窫窳、楚怀王、形天、夸父、羲和、轩黄，但都是仅出现在一首之内，甚至还有两者同在一首之内的，再也没有像咏“西王母”这样数量多，而且集中表现的了。为什么咏西王母呢？他羡慕西王母“天地共俱生，不知几何年”，他要三青鸟在王母面前

为他说话："在世无所须，唯酒与长年"，可见诗人读了《山海经》兴起的是神仙的遐想，要求长寿。而"爰得王母心"这首则是羡慕成仙之后"灵凤抚云舞，神鸾调玉音"的境界，而"恨不及周穆，托乘一来游"也是羡慕成仙后在槐江岭，玄圃，昆仑等仙境里去欣赏"亭亭明玕照，落落清瑶流"的景色。我们不从这些大处去分析，去得其本旨，而要从隐晦处去推敲，附会当时的政治，显然失了原意。

至于这四首之外的七首，也还可以进行一些分析。

第四首是咏丹木，提到了丹木"黄花复朱实，食之寿命长"，显然是和上面分析求得长寿是一致的；第六首是咏无皋之山，最末一句是"神景一登天，何幽不见烛"，也是咏升举成仙之后无幽不烛的广阔境界的；第八首开头就是"自古皆有没，何人得灵长"，只有神仙才能做到"不死复不老，万岁如平常"，最后末尾结句是"万与三辰游，寿考岂渠央"，一首十分明白咏神仙的诗。只有第九、十、十一、十二才不是直接咏神仙和长寿的，现在我们来分析余下的四首吧。

第九首是咏"夸父逐日"的故事，诗里面提到夸父的"神力既殊妙"，称赞夸父渴死之后"弃其杖，化为邓林"，所谓"余迹寄邓林，功竟在身后"。这虽与求仙和长寿无关，但与桓玄的事情更无关系。我们理解的是，渊明看了《山海经》图之后，赞叹夸父的神勇，赞他身死之后，杖化为邓林，树林总是对人有益的，所以"功竟在身后"。

第十首是咏"精卫填海"，《山海经·北山经》："发鸠之山有鸟焉，其状如鸟，文首，白喙，赤足，名曰'精卫'，其名如诐，是炎帝之少女，名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木以堙于东海"。海是填不了的，而精卫就这样痴，要去唧木填海。下两句是"形天舞干戚，猛志固常在"，按《山海经，海外西经》："形天与帝争神，帝断其首，葬之常

羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞”。这里借形天的故事，说明断了首的形天，仍然“猛志常在”，故能“操干戚以舞”，它比喻那种不怕困难的精神，与神仙长寿无关，但也与桓玄扯不上关系。如果强调“形天与帝争神”，还会得出与逯先生完全相反的结论，因称赞形天就是鼓励桓玄去“与帝争神”，反而成了“好乱乐祸”，与陶渊明的思想情感更是不相容了。

第十首是咏臣危，窫窳钦䲹，祖江的故事，说明“明明上天鉴，为恶不可履”，臣危据《山海经·海内西经》：“贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳，帝乃梏之疏属之山”，而窫窳据《山海经·海内南经》说它“龙首，居弱水中，食人”，这两个字在《广韻·末韵》里有两个解释，两种形体，一说“窫窳，国名”，一作貏貐，说它食人，迅走。这两个故事说明逞强为恶的人终究没有好下场。这与老子的“强梁者不得其死”㉔的思想有关，逯先生认为“陶渊明通过这两个故事以古喻今，抨击‘佐恶之奸臣’，正是诅咒和控诉了桓玄的篡夺行为”㉕，还是缺乏有力根据。

陶渊明对于善恶有报的思想，在集子里面有两种表现，一种是“积善云有报，夷叔在西山”㉖，“行止千万端，谁知非与是”㉗，是否认因果报应和是非有个标准的，这比较低沉和消极；另一种就是上述的“明明上天鉴，为恶不可履”以及《荣木》里提到的“匪道何依，匪善奚敦”，两种观点在集子里都有表现，诗人是有血肉的人，情感真挚充沛，在情绪低调时强调善恶是非都不是真的；在情感稳定时则又强调善恶是非是真的，所谓“贫富常交战，道胜无戚颜”㉘，“不赖固穷节，百世当谁传”㉙。在他《与子俨等疏》里，也还谆谆教导自己的儿子要“思四海皆兄弟之义，鲍叔、管仲分财无猜，归生、伍举班荆道旧，遂能以败为成，因丧立功”，教导他们要“兄弟同居，至于没齿”㉚，在《归去来辞》里强调“悟已往之不谏，知来者之可追”，在饥寒交迫时，还要强调“摆落悠悠谈，请从余所之”㉛。

陶渊明那种鄙薄世荣，自甘寂寞是有精神支持的，人生是有原则的，“纡辔诚可学，违已讵非迷”㊲。诗人对他以之安身立命的哲学多么牢固地在坚持。因此摆在集子里出现这两种不同的道德观、是非观无疑应该是积极的态度占上风。因此这首诗的主题是“为恶不可履”。看到《山海经图》中这些魑魅魍魉的形象，诗人发出了即兴式的慨叹，诗人是在“俯仰终宇宙，不乐复何如”的情绪下看到这些图片的，要说他“抨击桓玄”，倒不如说诗人受道家影响较深，在“强梁者不得其死”的思想意识下写这首诗的。

《读〈山海经〉十三首》的第十二首是咏鵃鹅和青丘之鸟，《山海经·南山经》：“柜山有鸟，其状如鸱而人手，名曰鴸，见则其县多放士”。

这首的主题是咏屈原的，所谓“念彼怀王世，当时数来止”。陶渊明一生是同情在下位与放逐的。《读史述九章》有咏屈原贾谊的诗，曾有“嗟乎二贤，逢世多疑，候詹写志，感鵩献辞”。这是他一贯的表现，因此更谈不上去与“抨击桓玄”拉关系了。

综上以观，十一首有七首是涉及咏西王母，长寿和神仙的。只有四首不是这类题材，我们怎能把一组内七首不看，而专看第十首那一首呢？这显然是不公正的。而且这一首里也没有足够的内证硬材料，说明它是“抨击桓玄”，结合第一首陶渊明当时的环境、心情，以及他看了《山海经图》的“不乐复何如”的效果，他当时的确是在静谧安舒自得的环境中，因此我们说《读〈山海经〉十三首》不是“抨击桓玄”，而是他即兴创作的。

《山海经》在《汉书·艺文志》里列入数术略，《隋书·经籍志》和《旧唐书·经籍志》都列地理，《宋史·艺文志》根据《汉书·艺文志》把它放在五行类，放在五行杂占类是错误的，因为把《山海经》与那些相墓、堪舆之类放在一起，显然不符合《山海经》的实际，但它与后世的地志书确有不同，许多神话，

稀奇古怪的动物、植物，少数民族的风俗……通通都收罗了进去，其中许多神话跟道家、神仙家有深厚的关系，很多见于先秦或汉代的《淮南子》、《论衡》等书，到了晋代由于老庄神仙之说盛行，所以郭璞为之作注。郭璞也是一个道家学者，他本人也写了些《游仙诗》，因此《山海经》、《穆天子传》就成了道家和神仙家喜看的典笈，再加上附了图赞，流行较广，成为好尚玄学的晋人最喜爱的读物。陶渊明的思想是倾向于道家的，看了《山海经》是很自然的事；看了《山海经》表达一下对西王母的羡慕，表达一下对神仙的响往，这也是合乎逻辑的。陶渊明在他的集子里连续写下了十三首来歌颂一部书是独一无二的，从这里我们只能得出他是一位具有道家倾向的诗人，才对《山海经》注入了这样大的热情。从这里我们看出了研究道家和神仙家不能不要去研究一下《山海经》，《山海经》提供我们研究方面的还很多，还值得我们更大的努力。

注：

①逯钦立校注《陶渊明集》227页，以下引此不注校注者。

②前书230～231页。

③《晋书·桓玄传》2585页。

④《晋书·桓温传》2569～2580页。

⑤《陶渊明集》169～171页。

⑥《陶渊明集》96页。

⑦汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史稿》263页。

⑧《陶渊明集》40页。

⑨同上书，46～47页。

⑩同上书，99页。

⑪同上书，159页。

⑫《老子》第十七章："百姓皆谓我自然"；第二十五章："人法地，地法天，天法道，道法自然"；第五十一章："道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然"；第六十四章："以辅万物之自然而不敢"。陶撰的《晋故征西大将军长史孟府君传》里也有"渐进自然"的话。

⑬《陶渊明集》171页。

⑭同上书，24页。

⑮同上书，71页。

⑯同上书，99页。

⑰同上书，145页。

⑱《老子》第三十七章："道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴"。

⑲《晋书·桓玄传》："（玄）篡盗至败，时凡八旬矣"。按《晋书·安帝纪》玄以十二月壬辰篡位，以八十日计之，玄之败绩当不逾元兴三月。陶渊明《咏〈山海经〉十三首》作于义熙四年孟夏，计是时陶在柴桑乡间，与战场密迩，必习闻其败绩与败死之状。

⑳《陶渊明集》175页。

㉑梁启超：《陶渊明》。

㉒《陶渊明集》125页。

㉓《桃花源记》，见《陶渊明集》166页。

㉔《老子》第四十二章："人之所教，我亦教之，强梁者不得其死"。

㉕《陶渊明集》231页。

㉖同上书，87页。

㉗同上书，90页。

㉘《陶渊明集》，126页。

㉙同上书，87页。

㉚同上书，188页。

㉛同上书，94页。

㉜同上书，92页。

《山海经》试注(选)

王 红 旗

《山海经》是我国一部重要的古籍，内容溯及远古，其中许多条文至今尚未读懂，为此我们将对《山海经》做一试注工作，对某些条文提出一种或几种可能性的解释，供其他研究者参考，为节省篇幅，仅将笔者个人所见录出 。

研究《山海经》需确定标准版本，本文以袁珂先生新著《山海经校注》为准，并按其顺序对所有条文给予统一编号：《南山经》Ao—43、《西山经》Bo—81、《北山经》Co—91、《东山经》Do—50、《中山经》Eo—209、《海外南经》Fo—24、《海外西经》Go—23、《海外北经》Ho—22、《海外东经》Io—17、《海内南经》Jo—17、《海内西经》Ko—23、《海内北经》Lo—32、《海内东经》Mo—13、《大荒东经》No— 35、《大荒南经》Oo—30、《大荒西经》Po—50、《大荒北经》qo—32、《海内经》Ro—39。这样做便于讨论，引文出处简明准确，并为今后在研究工作中使用电子计算机等新技术准备条件，相信会在古籍整理工作中得到推广。

目前，绝大多数学者都承认《山海经》记录有丰富的远古神话传说，但对神话和传说的理解却大相径庭。我们认为，传说是在发明和广泛应用文字以前，人类用以积累和传输信息的一项重要工具；神话则是那个时代及以后对传说信息的某种解释，在漫长的信息传输过程中，尽管信息有丢失和畸变，神话传说仍然保存着人类早期记忆(社会信息和自然信息)的珍贵资料，而文字化过

程是逐步实现的，至今仍未结束。因此，我们的讨论时间和空间的跨度较大，取材亦较宽阔。

一

O_{05} 舜之所浴

疑是远古的沐浴风俗，O_{22} 昆吾之师所浴、q_{01} 颛顼所浴，与此同义。远古沐浴风俗有两个含义：消灾求福获得新生，或沐浴求子，与成年仪式有关，傣族的泼水节，印度的圣水浴，基督教的洗礼，可能均渊源于此。疑起源于日月升于海上，即P_{30}的浴月，O_{27}的浴日故事。

G_{15} 女子国，郭璞注谓"妇人入浴，出即怀妊"以及河伯娶妇故事均起源于沐浴求子风俗。另外，《山海经》常有"后稷所潜"、"鲧潜于渊"、"有易潜出"之类记述，初看似水葬，疑亦是沐浴活动。

P_{47} 有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。

所谓颛顼化鱼，死而复生，当是"颛顼所浴"的过程和目的。太平洋上的伊里安岛猎人头部落，每个小孩都要经历如下仪式：他被带到海边，假装衰老和死亡，并被扔入海里淹没一下，之后，小孩便获得新生。

《淮南子·坠形篇》称"后稷垅在建木西，其人死复苏，其半鱼在其闲"。似乎后稷族也有完全相同的风俗。有趣的是，基督教的洗礼风俗也表示旧人已死，新人复活，而耶稣在拉丁字里是鱼的意思（N×TNC），在叙利亚的图腾里，耶稣也是鱼，竟与颛顼、后稷的传说完全相同。我国学者曾指出基督教以十字架代表上帝源于我国殷商郛祭日神的大典；彝族支系阿细族传说最先造出的男人和女人名叫阿达米和野娃，与亚当和夏娃基本同音；董勛《问礼俗》记有"正月一日为鸡，二日为狗，三日为

羊，四日为猪，五日为牛，六日为马，七日为人”，与上帝七日创造世界的神话有关，这些观点应当引起重视。

N_{01} 少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。

颛顼与少昊非一族，“孺”不是父子相承，“弃其琴瑟”带有悲剧性，疑为人质。伊里安岛猎人头部落，甲方猎得人头后，需送给乙方一人做为人质，以便求得和解，实质是赔偿对方的劳动力损失。O_{18} 蚩尤所弃其桎梏，可能亦是同一风俗。

G_{08} 形天与帝至此争神，帝断其首。

形天断首，可能起源于远古的猎人头风俗，经文中其他众多无首之尸，当与此同。

H_{03} 钟山之神，名曰烛阴。

《古小说钩沉》辑《玄中记》云“北方有钟山焉，山上有石首如人首，左目为日，右目为月……”，疑为巨石头像崇拜，与美洲远古文化相似。徐旭生先生曾介绍渭水流域武功县曾流行对农神后稷的崇拜，在一间小屋里塑一个四、五尺高的大脑袋，无身躯，俗称“后稷头”或“大头爷”，当有相同渊源，可能都起源于对人头的崇拜，猎人头风俗亦发端于此。

E_{19} 鸣蛇，其状如蛇而四翼。E_{20} 化蛇“鸟翼而蛇行”。均与美洲羽毛蛇神崇拜相类。

L_{25} 列姑射在海河洲中。

列姑射当为远方异国，即《庄子》藐姑射，疑其音与美洲早期居民“奥尔梅克”人相近，或即中国关于美洲的较早传闻。

A_{01} 狌狌，食之善走。

远古风俗迷信，人食某种动物，其特长便可被人所获得。某些食人风俗如L_{08}、C_{17} 等记载，或亦起源于此，有的部落首领未死之前可能会被其他成员吃掉，以获取他的勇力和智慧。

E_{92} 其神状皆人面而三首。

疑为供奉的偶像，所谓黄帝四面，当与此同。

F_{10} 厌火国。

疑为善魔术的部落。

P_{41} 有人名曰吴回，奇左，是无右臂。

疑为服装左袒之部落，藏族至今有此风俗，一臂外露，一臂穿袖；G_{06} 一臂国与此同。

H_{05} 柔利国。

所谓"反膝"、"曲足居上"，当系柔术之反弯腰动作，盖以其族之特长而命名。

G_{18} 其人两手操卵食之，两鸟居前导之。

疑即简狄吞食燕卵的感生神话，"两鸟居前导之"正所谓"燕燕往飞"之意。

R_{26} 相顾之尸、K_{22} 贰负之尸。

"相顾"与"贰负"音相近，或同一件事。刘秀《上山海经表》称"孝宣帝时，击磻石于上郡，陷得石室，其中有反缚盗械人"，刘秀之父刘向认为即贰负之臣。刘秀所言当非虚构。所谓石室疑为石墓，"尸"者当为木乃伊，否则难以持久，可惜其制法已不得而知，或与埃及、美洲木乃伊相类。

K_{21} 巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。

疑为巫师对窫窳之尸作防腐处理，即制作木乃伊。所谓不死之药，实为不腐之药，可能起源于尸体不腐则灵魂不死的信仰。

P_{03} 女娲之肠。

疑是尸体解剖，H_{08}无肠国，F_{14}贯胸国与此同。该类活动或与医疗有关，或类似西藏的天葬，也可能与制作木乃伊有联系。

N_{04} 有大人之市，名曰大人之堂，有一大人踆其上，张其两耳（臂）。

所谓"大人之堂"似不是山名，而是庙堂之意。"大人"者疑即供奉之先祖神像，或画像，或木偶，或竟是先祖之木乃伊。

美洲及太平洋岛民土著即有制作蹲坐形木乃伊的风俗。“有一大人踆其上”疑即帝俊，俊与踆（古蹲字）通，则帝俊者实际是先祖之木乃伊，当源于对猿猴的崇拜，我国远古的曲肢葬，少数民族的蹲坐睡眠方式，均与此有关。

二

R_{34} 帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。

所谓“帝俊赐羿”，当是一种宗教仪式，即重大行动需要征得先祖的同意，其实是巫师在蹲坐形木乃伊（帝俊）前占卜，以取吉利。“羿是始去恤下地之百艰”，即羿射日除害神话。

《庄子·秋水篇》成玄瑛疏引《山海经》称尧时十日并出，“尧使羿射日，落为沃焦”，今本已无。《文选》嵇叔夜《养生论》注引《庄子》司马彪注称“在扶桑之东有一石，方圆四万里，厚四万里，海水注之，莫不燋尽，故名沃燋焉。”《玄中记》、《锦绣万花谷》有类似记载，则沃焦者，乃从天而降之巨石，极热，海水触之即气化而消，当系特大陨石，落入海洋。

H_{10} 夸父与日逐走。

太阳东升西落，年年月月如此，似不应引起古人好奇，非要追逐以至牺牲不可。疑夸父所逐之日不是真的太阳，而是发射与太阳一样强烈光热的特大陨石。1908年通古斯大陨石便被目击者误认为第二个太阳。

G_{12} 女丑之尸，生而十日炙杀之。

系特大陨石出现天空，引起古人惊恐，焚巫曝巫以祈求消灾免祸的宗教活动，日之数十，疑受到天干记日法的影响而改变，其他民族的射日（射月）神话，则是二日并出或多日并出。又，焚巫活动需要时间，说明该现象持续时间较长，非普通陨石，似

乎只有从月球上剥离的碎块才有可能围绕地球运行较长时间并最终成为陨石。最近，科学家已从南极洲冰层下找到来自月球的陨石，提供了佐证。

《列仙传》称神农雨师赤松子，入火自烧，炎帝少女追之，亦得仙而去，疑也是焚巫传说之演变；E75 姑媱之山“帝女死焉，其名曰女尸”，此帝女即追随赤松子成仙之炎帝少女，其死因未言，或亦焚巫，则“女尸”或即女丑之尸。P38 女祭、女蔑，P45 开上三嫔于天，D44 女烝之山，疑均与焚巫活动有关。瑶族传说古时天空忽然出现一个七棱八角、热烘烘的月亮，禾苗枯焦，尼娥织锦，她丈夫雅拉将锦射到月亮上，遮住其毒光，尼娥亦飞到月亮上。此传说当是后羿射日、嫦娥奔月的异闻，可能更接近初貌，则嫦娥奔月神话的原义，当亦是对天空异常现象之反抗，“奔月”亦是焚巫，《灵宪》记载有黄的占辞“翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋怕，后且大昌”，真真令人惨不忍想。嫦娥奔月后化为蟾蜍，蟾蜍与顾菟音通。在美洲射日（射月）神话里，亦有天神将兔子扔到第二个太阳上，使其光芒减弱变成月亮的情节，何其相似也。

P28 帝令重献上天，令黎邛下地。

颛顼绝地天通之前，当有一天地相通之时，所谓天地相通，实即天空破裂、天塌地陷的大破坏。当特大陨石突然从天而降，古人认为天被撞破，灾难由此而起，唯有将天补好或隔开天地，才能恢复正常，是很自然的想法。因此，绝地天通与女娲补天的涵义完全相同。杨慎《词品》称“宋以正月二十三日为天穿日，言女娲氏以是日补天，俗以煎饼置屋上，名曰补天穿。”尚见民间的感情及认识。

要之，射日、逐日、焚巫、补天、隔开天地，均反映远古人民对自然灾变的反抗意志。善射的、善跑的、善冶金或烧陶的部落产生了相应的神话传说，可见该事变之强烈。

P_{39} 寿麻正立无景，疾呼无响。

“正立无景”当是阳光垂直照射现象，据袁珂先生研究，寿麻之国即今日斯里兰卡共和国，地处北纬8°，在南北回归线之内，确实有“正立无景”的情景。《淮南子·坠形篇》称“建木在都广，日中无景，呼而无响，盖天地之中也”。都广即今日成都附近，北纬31°，不会出现阳光垂直照射现象，莫非古今黄赤交角不同？

我们知道，太阳系九大行星自转轴倾角有相当的离散性，一般认为系行星形成晚期受到不规则的大星子撞击的结果。近年科学家根据地质时期的生物分布，推测在地球形成以后，地轴倾角仍发生过多次大的变化。《淮南子·天文篇》“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉”的传说，一般认为反映了古人对我国地势西高东低的认识，英国学者李约瑟博士认为是中国关于地轴倾角的最早知识。其实，“天倾西北，日月星辰移焉”。描述了全天星座的移动，只有用地轴倾角发生变化才能解释。此种现象，古人若不是亲身经历，是无法想像出来的。共工即雷公，似不仅起因于雷电现象，更象是起源于特大陨石发生的巨响，则共工或是特大陨石的拟人化，或是崇拜陨石的部落，我国古代称陨石为雷公石斧，似非偶然。

近年兴起的天文地质学表明，地球自形成以后，仍然不断受到大陨石或特大陨石的撞击，目前科学家已在地球大陆上找到近百个巨型陨石坑，直径数公里至数百公里，已知最近的是著名的美国亚利桑那陨石坑，大约是一颗直径60米重10万吨的陨石在二万年前撞击而形成的。至于我国的传说时代是否发生过特大陨石事件，是否造成地轴倾角的可以观察到的变动，尚未得到其他学科的证明。天文地质学家最近发现，约在10600年前，世界上普遍出现一层碳质高的沉积层，有学者认为可能与超新星爆发有关。

其实，用特大陨石事件也能解释。许多国家都有类似的神话传说，如北欧神话火焰巨人用魔火烧毁世界，希腊神话法厄同替父驾驶太阳车，撞到地面，泰国民间故事一只小狗充当太阳烧焦大地，等等。有趣的是，美洲神话巨人纳卡威将月亮扔到海洋里引起洪水泛滥，与我国沃焦神话相似，特大陨石落入海中。将激起数公里甚至更高的海啸，完全可能造成毁灭性的洪水泛滥。西德学者奥·穆克根据某些间接的证据，推测传说中的大西洲毁灭于一万年前的大陨石撞击，说明这样的探讨正在引起人们的重视（我国也有归墟五仙山沉没二座的传说）。

三

P01 有山而不合，名曰不周。

疑为环形山，或是火山口，或是巨型陨石坑，我国已在广东省始兴县发现第一个（我国的）陨石坑，直径约为三公里，深为250米，还有许多类似陨石坑的地貌正在进一步的确认中。不周山或即古人发现的陨石坑，因其形状特殊而引起古人关注。E80和山“是山也五曲”，疑也是环形山。

q17 有山名不句，海水入焉。

不句山或即不周山。“海水入焉”当系海侵现象。第四纪最末一次冰期时，世界海平面下降约一百米（海退），今日渤海、黄海、东海均为陆地。冰期结束后，海面上升，发生大规模海侵，约七、八千年前达到最盛，海岸线比今日靠西。洪水泛滥的传说当与此有关。“海水入焉”即海水把山淹没，此类现象，《山海经》还有多处记载。《孟子》称“当尧之时，水逆行，泛滥于中国”，亦是海侵。当然，不排除特大陨石落入海洋激起海啸的叠加作用（海侵是缓慢的，海啸是急骤的，破坏力更大）。

C64 女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木

石，以堙于东海。

这是远古洪水泛滥及治水神话之一。“游于东海”疑海退时炎帝族向东扩展。“溺而不返”系海侵淹没了新开辟的居住地。化精卫以木石填海，反映了对海的怨尤及治理洪水的愿望。《列子》记愚公移山，将土石填于渤海之尾，或亦源于此。

特大陨石落入海洋，除造成洪水泛滥外，还会蒸发巨量水雾尘埃长时间弥漫世界，遮天蔽日。我国及其他许多国家盛传开天辟地之前的浑沌状态，蚩尤作雾，盐水女神化飞虫遮天，日月长时期同时消失（不是日蚀或月蚀）的种种神话传说，可能均渊源此于。弥漫全球的水雾最终将化为长时间的大雨，鲧禹治水传说反映的江河到处泛滥，或肇始于兹。L_{19}关于河伯的传说，《天问》羿射河伯，亦是洪水泛滥及治水传说。

四

B_{42}峚山“其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨”，“黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳”，“天地鬼神，是食是飨”。

玉可食，可以生产，疑为食盐（氯化钠）。我国西部多井盐、湖盐，相传炎帝时肃慎氏贡海盐。C_{52}盐之泽，R_{11}盐长国，说明远古居民已知食盐对人的重要性，并掌握了生产方法，“其原沸沸汤汤”，疑即是熬盐。

E_{58}平逢之山“有神焉，其状如人而二首，名曰骄虫，是为螫虫，实惟蜂蜜之庐”。

疑为养蜂之部落，所谓“二首”者当系保护面部的头罩之类，L_{11}蟜与此同。

K_{13}昆仑墟。

疑为人工建造的城池。《淮南子》“禹乃以息土填洪水，以

为名山，掘昆仑墟以下地，中有增城九重”云云，当是有关考古发掘的最早传说，这类活动在当时或者还有敌忾之意。

P01 禹攻共工国山。

所谓“攻”者，疑不是攻战之意，而是发掘之意，与《淮南子》记禹掘昆仑墟，似是同一件事。“共”与“鸿”、“工”与“江”音通，则共工或即帝鸿、帝江，亦即黄帝；N35 称黄帝作鼓，而共工亦为雷神；q20 称黄帝之女魃亦出现在共工台；《山海经》记有许多人工建造的台，唯共工台与轩辕台地位最高，射者畏惧其神灵，疑是同一台的异名；“黄”字由“共”和“田”组成，或亦源于共工及雷电之意。

q01 禹所积石。

疑为积石建造台观。

H06 众帝之台，共工台“台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方”。

所谓“台四方”，当系人工建造的四方台型金字塔，与美洲金字塔（阶层式）相似，“隅有一蛇”疑是台前巨石雕刻的看护神兽，或即共工之臣相柳氏的造型，其用意与埃及金字塔前的狮身人面像相类。G17 轩辕之丘“其丘方，四蛇相绕”，轩辕之丘即轩辕之台。亦可能是共工之台，“四蛇相绕”当与“隅有一蛇”相类，也是巨石雕刻或装饰性浮雕，墨西哥特纳尤卡金字塔底部即有一蛇形浅浮雕饰带。

L03 帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方，在昆仑东北。

经文“各二台”与理不通，疑为“各二重”之误。则众帝之台多系二层四方台形的金字塔。而共工台或轩辕台神威殊高，可能层数要多一些。《山海经》中还有许多众帝之丘、众帝之冢的记载，或亦有金字塔式的建筑。这许多大型建筑今日已荡然无存了，无非毁于天灾人祸，如地震、陨石、海侵（种种迹象表明，

昔日的渤、黄、东海曾是我国早期居民的生息地）及禹掘昆仑墟之类。

五

K_{23} 开明南有树鸟，六首；蛟、蝮、蛇、蜼、豹、鸟秩树，于表池树木，诵鸟、鶽、视肉。

此段经文似有错简，其中“鸟秩树，于表池树木”疑是一种实物日历，大约是立一木于水中，上有象征太阳运行的鸟，轮番运转以记日记时。N_{26}“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于鸟”，I_{12}“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝”，都是同一传闻。

P_{09} 有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入者也。

所谓“日月出入”当系天文观测。方山之所以称为“方”者，疑为人工建造的天文台。柜格之松疑即圭表之类的天文仪器。

P_{28} 大荒之中，有山名日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入，有神，人面无臂，两足反属于头山（上），名曰嘘。

疑为观象台，“天枢”者可能是观测北斗七星（古为九星）的绕极转动的仪器。“天门”当也是天文观测仪器。嘘系天文学家，“两足反属于头上”这种特殊动作或与天文观测有关，或系巫者故作玄虚。P_{38} 术器首方颠，与此同。G_{16} 轩辕国“尾交首上”、C_{12} 诸犍“居则蟠其尾”、L_{14} 环狗、q_{17} 相繇自环或亦与此有关，或与H_{05} 柔利国相似。

《山海经》共记有六座日月所出山，六座日月所入山，两两相对非常齐整，似不是普通的观测日月出没某山头而定季节。这十二座山，均无草木、矿产、动物，除吴姖天门外，尚有猗天苏

门、丰沮玉门，疑均是观象台，其上有固定式天文仪器（英国的巨石阵文化，美洲金字塔春分和秋分出现的光影蛇形现象，我国的周公测景台都可视为固定式天文仪器）。所谓“门”者，可能与测量影长有关，类似周公测量台的结构。

R_{38} 噎鸣生岁十有二。

木星十二年一周天的运行规律（今日实测为11.8年），古人发现甚早。此噎鸣即日月山上的天文学家嘘，又称噎，总管“日月星辰之行次”。六座日月所出山和六座日月所入山的名称颇古怪，（《山海经》中许多名称发音均古怪）当是远古某些民族方言之偶存者。有意味的是，其音与十二岁名有许多相近者，如合虚与执徐，大荒山与大荒落，大言山与大渊献，常阳与敦牂，龙山与涒滩等等，它们可能有着共同的渊源，则此十二山，当与木星观测或木星纪年有关。

Q_{14} 有山名曰北极天柜。

疑与北极星观测有关，柜或“枢”字之误，则与日月山称为天枢相类。

F_{11} 三株树“一曰其为树若彗”。

当时已知彗星。

P_{30} 有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。

生十日的神话反映天干记日法已产生，生十二月的神话，则是记月法，似乎当时尚无置闰，否则常羲便要生出第十三个月亮了，可信其发源甚早。但是，还有另一种可能，当时采用的已不是太阴月，故无需置闰，因为纯粹的太阴历是无用的。

《山海经》的天文纪事内容极为丰富，尚未得到深入发掘，其中对木星的观测尤为突出。木星的拉丁文名字与罗马主神朱庇特相同，说明在西方人眼里木星的地位甚高，且有过于日月。我国古代对木星特殊重视，并与年成丰欠相联，也许是木星十二年一周天的规律与太阳黑子十一年周期相近的缘故。另外，《拾遗

记》有贯月查的记述，亦称十二年一周天，疑亦是木星。贯月查光亮变化甚大，莫非木星的亮度在远古（尧时）曾发生过剧烈变化；许多现象表明，木星更接近于恒星而不象行星，有的天文学者认为太阳系起源于太阳和木星组成的双星体系。当然，木星的亮度是否发生过变化，尚未得到确证，如果在传说时代地球曾遭到特大陨石的撞击，那么很可能木星或太阳也同时遭到陨石的撞击（土星、火星、金星、木星的卫星上均已发现众多的陨石坑），同样会产生亮度的变化。

综上所述，《山海经》的内容极为丰富，包含有那个时代的社会信息和自然信息，极为珍贵，理应下大力气去挖掘，不仅对我们研究人类早期文明史有着重大价值，同时也可为众多学科的研究提供参考资料，相信它的重要意义将会愈来愈清晰地摆在每一个人面前。

[General Information]

=

=

=367

SS =10117446

=1986 01 1

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]([illegible])([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]· [illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]“[illegible]”([illegible] [illegible])
“[illegible]”[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]“[illegible]”[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]
[illegible]([illegible])
[illegible]——[illegible]<[illegible]
[illegible]>[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])
[illegible]([illegible])